الإحكام

في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلاّمة علي بن محمّد الآمدي

علّق عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

طبعة مصحّحة من قبل الشيخ عبد الرزاق عفيفي قبل وفاته
وذلك طبقاً للنسخة التي كانت بحوزته رحمه الله تعالى

الجزء الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثالث

في أقسام القياس وأنواعه

وهي خمس أقسام :

*** القسمة الأولى :**

القياس ينقسم إلى ما المعنى الجامع فيه باقتضاء الحكم في الفرع أولى منه في الأصل وإلى ما هو مساوٍ ، وإلى ما هو أدنى .

فالأول ؛ كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة إلى تحريم التأفيف لهما وما في معناه ، وسواء كان قطعياً أو ظنياً كما سبق تقريره في مسائل المفهوم .

وإن كان الثاني ؛ فكما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق ، وكما في إلحاق نجاسة الماء بصب البول فيه من كوز بنجاسته بالبول فيه ، ونحوه[1] .

وإن كان الثالث ؛ فكما في إلحاق النبيذ بالخمر في تحريم الشرب ، وإيجاب الحد ونحوه ؛ غير أن هذا النوع الثالث متفق على كونه قياساً ومختلف في النوعين الأولين ؛ كما سبق .

---

(١) فيه مؤاخذة وهي أنه ألحق حكم الفرع بحكم الأصل والذي ينبغي أن يكون عليه التركيب هو إلحاق ماء صب فيه بول من كوز مثلاً بماء بال فيه إنسان ونحوه في الحكم بالنجاسة بجامع . . . إلخ .

* **القسمة الثانية :**

القياس ينقسم إلى جلي وخفي .

فالجلي ؛ ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة ؛ غير أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره .

فالأول ؛ كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كف الأذى عنهما .

والثاني ؛ كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا أنه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الأصل والأنوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع إلى ذلك في أحكام العتق خاصة .

وأما الخفي ؛ فما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل ؛ كقياس القتل بالمثقل على المحدد ، ونحوه .

* **القسمة الثالثة :**

القياس ينقسم إلى مؤثر وملائم .

أما المؤثر ؛ فإنه يطلق باعتبارين :

الأول : ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح أو الإيماء أو مجمعاً عليها .

والثاني : ما أثر عين الوصف الجامع في عين الحكم أو عينه في جنس الحكم ، أو جنسه في عين الحكم .

وأما الملائم ؛ فما أثر جنسه في جنس الحكم كما سبق تحقيقه .

ومن الناس من جعل المؤثر من هذه الأقسام ما أثر عينه في عين الحكم لا

غير والملائم ما بعده من الأقسام .

*** القسمة الرابعة :**

القياس ينقسم إلى قياس علة ودلالة والقياس في معنى الأصل ، وذلك ؛ لأنه لا يخلو : إما أن يكون الوصف الجامع بين الأصل والفرع قد صرح به ، أو لم يصرح به ، فإن صرح به ؛ فلا يخلو : إما أن يكون هو العلة الباعثة على الحكم في الأصل ؛ أو لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها .

فإن كان الأول ؛ فيسمى قياس العلة ؛ وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة ونحوه ، وإنما سمي قياس العلة ؛ للتصريح فيه بالعلة .

وإن كان الباب الثاني ؛ فيسمى قياس الدلالة ؛ وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الملازمة للشده المطربة أو الجمع بين الأصل والفرع بإحدى موجبي العلة في الأصل استدلالاً به على الموجب الآخر ؛ كما في الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد وقتل الجماعة للواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير إيجابها ، وأما أن يكون الوصف الجامع لم يصرح به في القياس ؛ كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما ؛ فيسمى القياس في معنى الأصل .

*** القسمة الخامسة :**

القياس لا يخلو : إما أن يكون طريق إثبات العلة المستنبطة : فيه المناسبة ، أو الشبه أو السبر والتقسيم أو الطرد والعكس ؛ كما سبق تحقيقه .

فإن كان الأول ؛ فيسمى قياس الإحالة[1] ، وإن كان الثاني ؛ فيسمى قياس الشبه ، وإن كان الثالث ؛ فيسمى قياس السبر ، وإن كان الرابع ؛ فيسمى الاطراد .

* * *

(١) «الإحالة» الصواب : «الإخالة» بالخاء المعجمة .

الباب الرابع

في مواقع الخلاف في القياس وإثباته على منكريه

وفيه ست مسائل :

* المسألة الأولى :

يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً[1] ؛ وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين .

وقالت الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد ؛ كيحيى الإسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب[2] ؛ بإحالة ورود التعبد به عقلاً ،وإن اختلفوا

(١) التعبد بالقياس يحتمل معنين ، الأول : إثبات الأحكام به واعتقاده حجة في الشرع ؛ كالكتاب والسنة في الجملة ؛ فيلحق المجتهد الفرع بالأصل في حكمه لجامع بينهما ، وهذا هو الذي بحثه الآمدي تعريفاً واستدلالاً وجدلاً . والثاني : وجوب العمل على الأمة مجتهديها ومقلديها بما ثبت من الأحكام بالقياس ، وهذا ظاهر كلام العضد في شرحه لـ «مختصر ابن الحاجب» وإن كانت طريقته تبعاً للمختصر في التعريف والاستدلال لا تخرج عما سلكه الآمدي وغيره من الأصوليين والخطب في ذلك سهل ؛ فإنه يلزم من حجيته وجوب العمل بنتيجته ، ولا يكون واجب العمل بمقتضاه إلا إذا ثبتت حجيته ؛ فهما متلازمان .

(٢) جعفر بن مبشر هو أبو محمد الثقفي من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، ولد ببغداد ومات عام ٢٣٤هـ ، وجعفر بن حرب هو أبو الفضل الهمذاني من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، مات ٢٣٦هـ ، وإلى جعفر تنسب الجعفرية فرقة من المعتزلة ويقال أنهما كان يضرب بهما المثل في العلم والزهد ؛ فيقال علم الجعفرين وزهد الجعفرين .

في مأخذ الإحالة العقلية كما سنبينه .

وقال القفال من أصحاب الشافعي وأبو الحسين البصري بأن العقل موجب لورود التعبد بالقياس ، والمختار إنما هو الجواز ، ويدل على ذلك الإجمال والتفصيل .

أما الإجمال ؛ فهو أنه لا خلاف بين العقلاء أنه يحسن من الشارع أن ينص ويقول : «لا يقضي القاضي وهو غضبان» ؛ لأن الغضب مما يوجب اضطراب رأيه وفهمه ؛ فقيسوا على الغضب ما كان في معناه ؛ كالجوع والعطش والإعياء المفرط ؛ وأن يقول : حرمت عليكم شراب الخمر ، ومهما غلب على ظنونكم أن علة التحريم الشدة المطربة الصادرة عن ذكر الله المفضية إلى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتغطيتها على العقل ؛ فقيسوا عليها كل ما في معناها من النبيذ وغيره ، ولو كان ذلك ممتنعاً عقلاً لما حسن ورود الشرع بذلك .

وأما من جهة التفصيل فمن وجهين :

الأول : هو أن العاقل إذا صح نظره واستدلاله ، أدرك بالأمارات الحاضرة المدلولات الغائبة ؛ وذلك كمن رأى جداراً مائلاً منشقاً ؛ فإنه يحكم بهبوطه ، أو رأى غيماً رطباً وهواءً بارداً حكم بنزول المطر ، أو رأى إنساناً خارجاً من بيت فيه قتيل وبيده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلاً ؛ فإذا رأى الشارع قد أثبت حكماً في صورة من الصور ، ورأى ثَمَّ معنى يصلح أن يكون داعياً إلى إثبات ذلك الحكم ولم يظهر له ما يبطله بعد البحث التام والسبر الكامل ؛ فإنه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت له ، وإذا وجد ذلك الوصف في صورة أخرى غير الصورة المنصوص عليها ولم يظهر له أيضاً ما يعارضه ؛ فإنه يغلب على ظنه ثبوت الحكم به في حقنا ، وقد علمنا أن مخالفة حكم الله تعالى سبب

للعقاب ؛ فالعقل يرجح فعل ما ظن فيه المصلحة ودفع المضرة على تركه ، ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك .

الثاني : أن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر على ما قال عليه السلام : «ثوابك على قدر نصبك»[1] وما كان طريقاً إلى تحصيل مصلحة المكلف ؛ فالعقل لا يحيله بل يجوِّزه .

فإن قيل : ما ذكرتموه من جواز التعبد بالقياس بناء على ظن حصول المصلحة ودفع المضرة إنما يحسن إذا لم يمكن الوصول إلى ذلك بطريق يقيني ، وأما إذا أمكن ؛ فلا ، وذلك ؛ لأنه مهما أمكن الوصول إلى المطلوب بطريق يؤمن فيه من الخطأ ؛ فالعقل يمنع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ ؛ فما لم تثبتوا أنه لم يوجد دليل شرعي قاطع يدل على ذلك من كتاب أو سنة أو إجماع أمة ؛ فاتباع الظن يكون ممتنعاً عقلاً .

سلمنا أنه لم يوجد دليل قطعي على ذلك ؛ لكن إنما يسوغ العقل التمسك بالظن إذا لم يوجد دليل ظني راجح على ظن القياس مفض إلى حكم القياس ؛ وإلا كان العمل بما الخطأ فيه أقرب مما ترك[2] ، وهو ممتنع عقلاً .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على تجويز العقل لذلك ؛ غير أنه منقوض ومعارض .

أما النقض ؛ فبصور منها : أن قول الشاهد الواحد ، بل العبيد والنساء المتمحضات في الحقوق المالية والدماء والفروج ، بل الفساق ؛ مغلب على ظن

---

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثالث .

(٢) «وإلا كان العمل . . .» إلخ : كان تامة ، ومعنى الجملة : «وإلا وجد منكم العمل بدليل الخطأ فيه أقرب من الخطأ في الدليل الذي ترك» .

القاضي الصدق ؛ ومع ذلك لا يجوز له العمل به .

ومنها : أن مدعي النبوة إذا غلب على الظن صدقه من غير دلالة المعجزة عليه ؛ لا يجوز اتباعه والعمل بقوله .

ومنها : أن المصالح المرسلة وإن غلبت على الظن لا يجوز العمل بها .

ومنها : أنه لو اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات أو ميتة بعشر مذكيات ؛ لم يجز مد اليد إلى واحدة منها وإن وجدت علامات مغلبة على الظن .

وأما المعارضة فمن خمسة وعشرين وجهاً :

الأول ؛ قال النظام : إن العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في أحكامها ، والاختلاف بين المختلفات في أحكامها ، والشارع قد رأيناه فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات ، وهو على خلاف قضية العقل ؛ وذلك يدل على أن القياس الشرعي غير وارد على مذاق العقل ؛ فلا يكون العقل مجوزاً له . أما تفرقته بين المتماثلات ؛ فإنه فرض الغسل من المني ، وأبطل الصوم بانزاله عمداً دون البول والمذي ، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية والرش عليه من بول الغلام ، ونقص من عدد الرباعية في حق المسافر الشطر دون الثنائية ، وأوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة ؛ مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها ، وحرم النظر إلى العجوز القبيحة المنظر وأباحه في حق الأمة الحسناء ، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير ، وأوجب الجلد بالقذف بالزنا دون القذف بالكفر ، وقبل في القتل شاهدين دون الزنا ، وجلد قاذف الحر الفاسق دون العبد العفيف ، وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيهما ، وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة في حق الأمة ، والحرة المطلقة بثلاث حيضات ، وأوجب تطهير غير الموضع الذي خرجت منه الريح ؛ مع أن

القياس كان مقتضياً للتسوية في جميع هذه الصور بل ربما كان بعض الصور التي لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها .

وأما تسويته بين المختلفات فإنه سوّى بين قتل الصيد عمداً وخطأً في إيجاب الضمان وسوى في إيجاب القتل بين الردة والزنا ، وسوّى في إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في رمضان والظهار ، مع الاختلاف ؛ وذلك مما يبطل الاعتبار بالأمثال ويوجب امتناع العمل بالقياس[1] .

الثاني ؛ قالت الشيعة : إن القول بالتعبد بالقياس يفضي إلى الاختلاف ؛ وذلك عند ما إذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر ، والاختلاف ليس من الدين ؛ لقوله تعالى : ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ ، وقوله تعالى : ﴿أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ ، وقوله : ﴿ولا تنازعو فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ ، وقوله : ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾ ، ذكر ذلك في معرض الذم على ما يكون من الدين .

وقد ذم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر : «لا تختلفوا ؛ فإنكم إن اختلفتم ؛ كان من بعدكم أشد اختلافاً» .

وأنه لما سمع ابن مسعود وأبي بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الثوب الواحد أو الثوبين صعد المنبر ؛ وقال : «رجلان من أصحاب رسول الله ﷺ اختلفا ؛ فعن أي فتياكم يصدر المسلمون؟ لا أسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا إلا فعلت وصنعت» .

---

(١) انظر : (ص٥٢) من (ج/ ٢) من «أعلام الموقعين» لابن القيم ، طبع : مطبعة السعادة بمصر .

وقال جرير[1] بن كليب : «رأيت عمر ينهى عن المتعة وعلياً يأمر بها ؛ فقلت : إن بينكما لشراً» .

وكتب علي إلى قضاته أيام خلافته : «أن اقضوا كما كنتم تقضون ، فإني أكره الخلاف وأرجو أن أموت كما مات أصحابي» .

الثالث : أنه إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين ؛ فإما أن يقال : بأن كل مجتهد مصيب ؛ فيلزم منه أن يكون الشيء ونقيضه حقاً ، وهو محال . وإما أن يقال بأن المصيب واحد ، وهو أيضاً محال ؛ فإنه ليس تصويب أحد الظنين مع استوائهما دون الآخر أولى من العكس .

الرابع : قال النبي ﷺ : «أوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصاراً»[2] ؛ فلو كان التنصيص منه على الأشياء الستة الربوبة قصداً لقياس ما عداها من المطعومات عليها ، مع أنه كان قادراً على ما هو أصرح منه ، وللخلاف والجهل أدفع ؛ وهو أن يقول : «حرمت الربا في كل مطعوم» ؛ لكان عدولاً منه عن الظاهر المفهوم إلى الخفي الموهوم[3] وهو غير لائق بفصاحته وحكمته ، وهو خلاف نصه .

الخامس : أن الحكم في أصل القياس إن كان ثابتاً بالنص ؛ امتنع إثباته في الفرع ؛ لعدم وجود النص في الفرع وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الأصل ؛ وإلا لما كان تابعاً للأصل ولا فرعاً له ، وإن كان ثابتاً بالعلة ؛ فهو ممتنع

(١) «جرير» فيه تحريف ، والصواب : «جري» بياء مشددة مصغراً ابن كليب السدوسي البصري ، روى له الأربعة وكان من الأزارقة ، قيل أنه مجهول العين ، انظر ترجمته في «تهذيب التهذيب» .

(٢) قال العجلوني في «كشف الخفاء» : رواه العسكري عن جعفر بن محمد ، عن أبيه مرسلاً ، ورواه النسائي ، عن ابن عباس بلفظ : «أعطيت» ، وله شواهد في «الصحيح» . أ . هـ .

(٣) عبارة الغزالي : «فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم» ، وهي أدق من مضمون الجملة الشرطية في كلام الآمدي ، وأمكن في أداء المعنى المقصود .

لوجهين :

الأول : أن الحكم في الأصل مقطوع والعلة مظنونة والمقطوع به لا يثبت بالمظنون .

الثاني : أن العلة في الأصل مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عليه ، والمتفرع على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء ؛ وإلا كان دوراً ممتنعاً[1] .

السادس : أنه لو كانت العلة منصوصة ؛ كما لو قال : «حرمت الربا في البر لكونه مطعوماً» ؛ فإنه لا يقتضي التحريم في غير البر ، فالمستنبطة أولى بعدم التعدية ، وبيان أن المنصوصة لا تقتضي التحريم في غير محل النص ؛ قصور دلالة اللفظ عن ذلك ؛ ولهذا فإنه لو قال : «أعتقت كل عبد لي أسود» عتق كل السودان من عبيده ، ولو قال : «أعتقت عبدي سالماً لسواده ، أو لسوء خلقه» ؛ فإنه لا يعتق غانم وإن كان أشد سواداً من سالم وأسوأ خلقاً .

السابع : أن حكم القياس : إما أن يكون موافقاً للبراءة الأصلية أو مخالفاً لها .

فإن كان الأول ؛ لم يكن القياس مفيداً ؛ لأنه لو قدر عدمه كان مقتضاه

---

(١) يجاب عن ذلك التقدير الأول ؛ بإن النص أو الإجماع كما ثبت به حكم الأصل ثبت به اعتبار الوصف المناسب في الأصل علة الحكم ، وتلك العلة هي التي ثبت بها حكم الفرع ، وإذ ذاك ؛ يكون الدليل الذي ثبت به حكم الأصل مباشرة هو الذي ثبت به حكم الفرع ؛ لكن بوساطة العلة ، ويجاب عنه على التقدير الثاني .

أولاً : بأنا لا نسلم قطعية حكم الأصل بإطلاق ، ولا ظنية حكم الفرع بإطلاق ؛ فقد يكون كل منهما قطعياً وقد يكون ظنياً وقد يختلفان .

ثانياً : بأن علة حكم الأصل مقصود إليها في شرع حكمه ، وعليها بني ؛ فكانت مثبتة له تشريعاً ، وهي مستنبطة منه ببحث المجتهد ؛ فكانت فرعاً له بالنسبة لعمل المجتهد ومعرفته ؛ وعلى ذلك لا دور لاختلاف جهة التوقف .

متحققاً بالبراءة الأصلية .

وإن كان الثاني ؛ فهو ممتنع ؛ لأن البراءة الأصلية متيقنة والقياس مظنون واليقين تمتنع مخالفته بالظن .

الثامن : أنه لو جاز التعبد بالقياس عقلاً في الفروع لظن المصلحة ؛ لجاز مثل ذلك في أصول الأقيسة وهو محال ؛ لما فيه من التسلسل .

التاسع : أن الشرعيات مصالح ؛ فلو جاز إثباتها بالقياس ؛ لجاز أن يتعبد بالإخبار عن كون زيد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالأمارات ، وهو ممتنع .

العاشر : أن الرجم بالظن جهل ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه ويحكموا بما يجوز أن يكون مخالفاً لحكم الله تعالى[1] .

الحادي عشر : أنه لا يستقيم قياس إلا بعلة ، والعلة ما توجب الحكم بذاتها ، وعلل الشرع ليست كذلك ، فلا قياس[2] .

الثاني عشر : أن حكم الله تعالى خبره ؛ وذلك إنما كان يعرف بالتوقيف لا بالقياس ؛ لأن القياس من فعلنا لا من توقيف الشارع .

الثالث عشر : أن جلي الأحكام الشرعية لا يعرف إلا بالنصوص ؛ فكذلك خفيها ؛ كالمدركات فإن جليها وخفيها لا يدرك بغير الحس .

---

(١) وأجيب بأن القياس يعتمد على مقاصد الشريعة والعلل التي اعتبرت بأدلتها في بناء الأحكام عليه ؛ فليس رجماً بالغيب ولا إقحاماً للناس في ورطة الجهل ؛ إذ كان معرفاً للإحكام بإرشاد الشارع إلى عللها ومقاصدها .

(٢) علل الشرع وإن لم يجب الحكم بذاتها غير أنها بعد اعتبار الشرع لها وبنائه الحكم عليها صارت موجبة للأحكام حيث وجدت إلا لمعارض من فقد شرط أو وجود مانع ، انظر جواب الآمدي عن الشبهة (١٤ ـ ١٩) فيما يأتي .

الرابع عشر : أنه لو كان للشرعيات علل لستحال انفكاكها عن أحكامها ؛ كما في العلل العقلية ؛ فإنه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركاً لما كانت الحركة علة لكونه متحركاً ؛ وذلك يوجب ثبوت الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليها ، وهو محال .

الخامس عشر : أنه لو كان القياس صحيحاً ؛ لكان حجة مع النص ، وذلك يوجب ثبوت الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقديم العلل عليها ، وهو محال ، وذلك ممتنع بالإجماع .

السادس عشر : أن نظر القائس لا بد وأن يقع في منظور فيه ، والمنظور فيه ليس سوى النص والحكم ، وهو الواجب والحرام مثلاً ، وليس المنظور فيه هو النص ؛ إذ هو غير متناول للفرع والحكم ؛ فهو فعل المكلف ، ويلزم من ذلك ؛ أنه لم يوجد فعل المكلف أن لا يصح القياس ، ويلزم من فساد الأمرين فساد القياس الشرعي .

السابع عشر : أنه لو جاز التعبد بتحريم شيء أو وجوبه عند ظننا أنه مشابه لأصل محرم أو واجب بناء على أمارة ؛ لجاز أن يتعبد بذلك عند ظننا المشابهة من غير أمارة ، وهو محال .

الثامن عشر : أنه لو جاز التعبد بالقياس الشرعي ؛ لكان على عليته دلالة والدلالة عليها . إما النص والعلة المستنبطة التي فيها الخلاف غير منصوصة ، وإما العادات ؛ والعادات تكون مثبتة للأحكام الشرعية ؛ فلا تكون مثبتة لأماراتها .

التاسع عشر : لو كانت المعاني المشروعة من الأصول أدلة على ثبوت الأحكام في الفروع ، ولم يقف كونها أدلة على شيء سواها ؛ كما في النصوص

والاتفاق واقع على احتياج المستنبطة إلى دليل ، والمحتاج إلى الدليل لا يكون دليلاً ؛ كما في الأحكام .

العشرون : أنه إذا غلب على الظن تحريم ربا الفضل في البر : إما لكونه مطعوم جنس أو مكيل جنس أو قوتاً أو مالاً ؛ فلا بد من رعاية المصلحة في ذلك ، وأي مصلحة في تحريم بيع ما هذه صفته .

الحادي والعشرون : أنه لو صح معرفة الحكم الشرعي مع كونه غيبياً بالقياس ؛ لصح معرفة الأمور الغيبية بالقياس ، وهو محال .

الثاني والعشرون : أن القياس فعل القائس ؛ وذلك مما لا يجوز أن يتوصل به إلى معرفة المصالح .

الثالث والعشرون : أن القياس لا بد فيه من علة مستنبطة من حكم الأصل ، والحكم في الأصل ؛ جاز أن يكون معللاً وجاز أن لا يكون معللاً . وبتقدير كونه معللاً ؛ يحتمل أن يكون الحكم ثابتاً بغير ما استنبط وبتقدير أن يكون ثابتاً بما استنبط يحتمل أن لا يكون متحققاً في الفرع إذا كان وجوده فيه ظنياً ؛ وما هذا شأنه لا يصلح للدلالة .

الرابع والعشرون : أنه لو جاز التعبد بالقياس ؛ لأفضى ذلك إلى تقابل الأدلة وتكافئها ، وأن يكون الرب تعالى موجباً للشيء ومحرماً له ، وهو محال على الله تعالى ، وبيان ذلك أنه قد يتردد الفرع بين أصلين حكم أحدهما الحل والآخر الحرمة ؛ فإذا ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل واحد منهما ؛ لزم الحكم للحل و الحرمة في شيء واحد ، وذلك محال .

الخامس والعشرون : أن القياس لابد فيه من علة جامعة والعلل الشرعية لابد وأن تكون على وزان العلل العقلية ، والعلة الشرعية يجوز عند القائلين

بالقياس أن تكون ذات أوصاف ، والعلة النقلية ليست كذلك ؛ فإنها تستقل بحكمها ؛ كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت متحركاً واستقلال السواد بكون محله أسود ونحوه .

وأما من زعم أن العقل موجب للتعبد بالقياس الشرعي ؛ فقد احتج بثلاث شبه :

الأولى : أن الأنبياء عليهم السلام مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة ، والصور لا نهاية لها ؛ فلا تمكن إحاطة النصوص بها ؛ فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس .

الثانية : أنه إذا غلب على الظن أن المصلحة في إثبات الحكم بالقياس وأنه أنفى للضرر ؛ فيجب اتباعه عقلاً تحصيلاً للمصلحة ودفعاً للمضرة ؛ كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله ، وإن جاز تكون السلامة في القعود والهلاك في النهوض .

الثالثة : أن العلل الشرعية ومناسبتها للأحكام مدركة بالعقل ؛ فكان العقل موجباً لورورد التعبد بها ؛ كما توجب أحكام العلل العقلية .

والجواب عن السؤال الأول ؛ أنه إذا سلم أن القياس مغلب على الظن وجود المصلحة ؛ فهو بيان وهو وإن كان البيان فيه مرجوحاً بالنسبة إلى البيان القاطع ؛ فليس ذلك مما يمنع من التعبد به مع عدم الظفر بالبيان القاطع ، وإن كان ممكن الوجود ؛ وإلا لما جاز التعبد بالنصوص الظنية وأخبار الآحاد مع إمكان أن يخلق الله تعالى لنا العلم الضروري بالأحكام ، وإمكان وجود النصوص القاطعة الجلية ؛ وعلى هذا يخرّج الجواب عن السؤال الثاني أيضاً .

وعن النقض بما ذكروه من الصور : أن العقل يجوز ورود التعبد بكل ما هو مغلب على الظن ، غير أنه لما ورد التعبد من الشارع بامتناع العمل به ؛ كان ذلك

لمانع الشرع لا لعدم الجواز العقلي .

وعن المعارضة الأولى ؛ أن كل ما ظن فيه الجامع بين الأصل والفرع ، وظهرت صلاحيته للتعليل ؛ فالعقل لا يمنع من ورود التعبد من الشارع فيه بالإلحاق ، وحيث فرق الشارع في الصور المذكورة ؛ فلم يكن ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس بل إنما كان ذلك لعدم صلاحية ما وقع جامعاً أو لمعارض له في الأصل أو في الفرع ، وحيث جمع بين مختلفات الصفات ؛ فإنما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل ، أو لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل ؛ فإنه لا مانع عند اختلاف الصور وإن اتحد نوع الحكم إن تعلل بعلل مختلفة لا أن الحكم ثبت في الكل بالقياس .

وعلى هذا نقول ؛ ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه إما لعدم صلاحية الجامع أو لتحقق الفارق أو لظهور دليل التعبد ؛ فلا قياس فيه أصلاً وإنما القياس فيما ظهر كون الحكم في الأصل معللاً فيه وظهر الاشتراك في العلة وانتفى الفارق[1] .

وعن الثانية ؛ أن ذلك وإن أفضى إلى الاختلاف بين المجتهدين ؛ فإن ذلك غير محذور مطلقاً فإن جميع الشرائع والملل كلها من عند الله وهي مختلفة ، ولا محذور فيها ؛ وإلا لما كانت مشروعة من عند الله ؛ كيف وأن الأمة الإسلامية معصومة عن الخطأ على ما عرف[2] ؛ فلو كان الاختلاف مذموماً ومحذوراً على الإطلاق ؛ لكانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم وتباين أقوالهم في المسائل الفقهية مخطئة بل الأمة قاطبة ، وذلك ممتنع .

وعلى هذا ؛ فيجب حمل ما ورد من ذم الاختلاف والنهي عنه على

(١) انظر : (ص٢٨٠/ ج ١٩) من «فتاوى ابن تيمية» ، و(ص٥٥/ج ٢) من «أعلام الموقعين» .

(٢) أي : في «مباحث الإجماع من عصمتها في إجماعها» .

الاختلاف في التوحيد والإيمان بالله ورسوله والقيام بنصرته وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن والاختلاف بعد الوفاق واختلاف العامة ، ومن ليس له أهلية النظر والاجتهاد ، وبالجملة ؛ كل ما لا يجوز فيه الاختلاف جمعاً بين الأدلة بأقصى الإمكان .

وقوله تعالى : ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ ؛ إنما المراد به نفي التناقض والاضطراب والاختلاف المناقض للبلاغة عن القرآن لا نفي الاختلاف في الأحكام الشرعية[1] .

وأما إنكار عمر على ابن مسعود وأبي بن كعب ؛ فيجب أيضاً حمله على اختلافهما فيما سبق فيه الإجماع أو على اختلافهما بالنظر إلى مستفت واحد حذراً من تحيزه .

وأما قول جرير[2] لعلي وعمر عند اختلافهما في مسألة المتعة : فيجب حمله على ما ظنه من إفضاء ذلك إلى فتنة وثوران أمره .

وأما ما كتبه علي إلى قضاته ؛ فيجب حمله أيضاً على خوفه من انفتاق فتق بسبب نسبته إلى تعصب لمخالفة من سبق .

وعن الثالثة ؛ باختيار تصويب كل مجتهد بناء على أن الحكم عند الله تعالى في حق كل واحد ما أدى إليه اجتهاده وذلك مما لا يمنع من كون الشيء

---

(١) الآية ظاهرة في نفي اختلاف التناقض عموماً عن القرآن ؛ فلا تناقض في أخباره بل يصدق بعضها بعضاً ولا في أحكامه بل هي محض الحكمة البالغة والعدالة التامة ، ولا ضعف في أسلوبه وعباراته ؛ فإنه في ذروة الكمال فصاحة وبلاغة ؛ فكان بذلك معجزاً في أخباره وأحكامه وحججه في براعة أسلوبه . وقد يكون التناقض بين آراء المجتهدين لاختلاف مداركهم ومع ذلك فمخطئهم معذور مأجور .

(٢) «جرير» سبق تعليقاً أن فيه تحريفاً ، وأن الصواب : «جري» بالياء المشددة مصغراً .

ونقيضه حقاً بالنسبة إلى شخصين مختلفين ؛ كما في الصلاة وتركها بالنسبة إلى الحائض والطاهر ؛ وكالجهات المختلفة في القبلة حال اشتباهها بالنسبة إلى شخصين مختلفين وبالنسبة إلى شخص واحد في حالتين مختلفتين ؛ وكجواز ركوب البحر في حق من غلب على ظنه السلامة وتحريمه في حق من غلب على ظنه الهلاك[1] ؛ وهذا بخلاف القضايا العقلية وما ألحق فيه في نفس الأمر لا يكون إلا واحداً معيناً ؛ كحدوث العالم وقدمه ووجود الصانع وعدمه[2] .

وعن الرابعة من وجهين :

الوجه الأول : أنه لو كان العدول من أصرح الطريقين وأبينهما إلى أدناهما مما يمتنع ويخل بالبلاغة ؛ لما ساغ ورود الكتاب بالألفاظ المجملة وإرادة المعين ، والعامة وإرادة الخاص ، والمطلقة وإرادة المقيد والألفاظ المحتملة ، ولما ساغ أيضاً مثل ذلك من الرسول مع إمكان الإتيان بألفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب ، وهو ممتنع خلاف الواقع .

الوجه الثاني : أنه غير بعيد أن يكون الله تعالى ورسوله قد علما أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحه للمكلفين لا تحصل من التنصيص ؛ وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلباً لزيادة الثواب الحاصل به على ما نطق

---

(١) أقول : ما ذكر ونحوه مما اختلف فيه الحكم باختلاف الأحوال هو مقتضى الحكمة وليس من التناقض في شيء ؛ فإن التناقض يشترط فيه وحدة المحكوم عليه في الأحوال التي لها مدخل في الحكم أو كما يقال : وحدة النسبة ، وفيما ذكر الآمدي : اختلف المحكوم عليه بصفات لها تأثير في الحكم ؛ فلا تناقض .

(٢) ويمكن أن يجاب على تقدير أن المصيب واحد : بأن المجتهد إذا لم يمكنه الجمع بين الأدلة المتعارضة ، ولم يعرف التاريخ رجح بما ظهر له من المرجحات على طريقة أهل العلم في ذلك ، وإن لم يظهر له مرجح كفاه أن يحكم إجمالاً بأن ما وافق الواقع من الأقوال فهو الحق وما خالف فهو الخطأ ؛ وبذلك لا يلزم الترجيح بلا مرجح .

به النص في حق عائشة حتى تبقى الشريعة مستمرة غضة طرية .

وعن الخامسة : أن الحكم في الأصل وإن كان ثابتاً بالنص أو الإجماع لا بالعلة ، وأن ذلك غير متحقق في الفرع ؛ فلا نسلم وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق إثبات حكم الأصل ، بل يمكن أن يكون إثبات الحكم في الأصل مع كونه مقطوعاً به ، وفي الفرع بوجود ما كان قد ظهر كونه باعثاً على الحكم في الأصل ولا يلزم من كون الفرع تابعاً في حكمه للأصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهم ؛ وإلا لما كان أحدهما تابعاً للآخر بل التبعية متحققة بمجرد إثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثاً على الحكم في الأصل[1] .

وعن السادسة من وجهين :

الأول : قال بعضهم : إن علم قطعاً قصده للسواد أعتق كل عبد أسود له .

وقال بعضهم : لا يكفي مجرد القصد بل لا بد مع ذلك من أن ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان ؛ فإنه كاف في عتق كل عبد أسود ، وغايته إطلاق اللفظ الخاص وإرادة العام ، وهو سائغ لغة ، وكما حمل قول الله تعالى : ﴿ولا تأكلوا أموالهم﴾ ، على النهي عن الإتلاف العام ؛ وكما حمل قول القائل : «والله لا أكلت لفلان خبزاً ، ولا شربت من مائه جرعة» ؛ إذ قصد به دفع المنة على أخذ الدراهم وغيرها من العروض حتى أنه يحنث بكل ذلك .

---

(١) سبق للآمدي في المسألة العشرين من مسائل شروط العلة : أن الخلاف بين الحنفية والشافعية فيما ثبت به حكم الأصل خلاف لفظي ؛ فكلاهما يقول : إن حكم الأصل عرف بالنص لا بالعلة ، وأن العلة باعثة على حكم الأصل ومقصودة للشارع في بناء حكمه عليها ؛ وعلى ذلك فالعلة التي بنى الشارع الحكم عليها في الأصل هي التي قصد بناء الحكم عليها في الفرع ، وتعريفه لحكم الأصل بالنص تعريف مباشر وتعريفه لحكم الفرع بالنص بوساطة العلة المستنبطة من محل حكم الأصل فاتحد طريق الحكمين .
انظر ما تقدم تعليقاً (ص١٥) .

وقال بعضهم : لا يكفي ذلك ؛ لأن مجرد النية ، والإرادة لذلك غير كافية في العتق بل إن قال مع ذلك : «وقيسوا عليه كل أسود» ؛ عتق كل عبد أسود ، وهذا هو اختيار الصيرفي من أصحاب الشافعي ، وهو أقرب من الذي قبله .

الثاني : أنه لا يلزم من امتناع التعدية هاهنا امتناع التعدية في العلل المستنبطة الشرعية ؛ وذلك لأن العتق من باب التصرف في أملاك العبيد بالزوال ، ولا كذلك في الأحكام الشرعية ؛ وعند ذلك فلا يلزم من امتناع التعدية هاهنا مبالغة في صيانة ملك العبيد مثله في الأحكام الشرعية ؛ ولهذا فإنه لو اجتمع في المحل الواحد حقان ـ لله وللآدمي ـ وتضايق المحل عن استيفائهما ؛ كما لو وجب القتل على شخص بالردة وبالقتل الموجب للقصاص ؛ فإنه يقدم حق الآدمي على حق الله تعالى ويقتل قصاصاً لا بالردة .

ولهذا ؛ طرد أهل اللغة مثل ذلك وعدوه فيما لا يقتضي زوال الآدمي ؛ فإنه لو قال القائل لغيره : «لا تأكل هذا الطعام ؛ فإنه مسموم ، ولا تشرب هذا الشراب فإنه مسهل ، ولا تجالس فلاناً لسواده» ؛ فإن أهل اللغة يَعُدّونه إلى كل ما هو من جنسه مشارك له في العلة ؛ وعلى هذا نقول : إنه لو قال لوكيله : بع هذا العبد لسواده أو لسوء خلقه ، وكان قد قال له : مهما ظهر لك رضائي بشيء من التصرفات بقرائن الأحوال دون صريح الأقوال ؛ فافعله ، وعلم أن العلة في إطلاق البيع السواد وسوء الخلق خاصة ؛ فله بيع كل مشاركه في تلك العلة على وزان ذلك الشرع .

وعن السابعة : أنها منقوضة بمخالفة البراءة الأصلية بالنصوص الظنية وبالإقرار والشهادة والفتوى وغير ذلك .

وعن الثامنة : أنه لو لم يرد النص بالحكم في أصول الأقيسة ؛ وإلا كان

التعبد بإثبات أحكامها بالقياس على أصل آخر جائزاً ، وإن امتنع ذلك لما فيه من التسلسل ؛ فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه .

وعن التاسعة : أنه لا يمتنع في العقل أيضاً ورود التعبد بإخبارنا عن كون زيد في الدار عن ظن إذا ظهرت أمارة كونه في الدار .

وعن العاشرة : أنها مبنية على فاسد أصول الخصوم في وجوب رعاية الصلاح والإصلاح ، وهو باطل على ما عرف من أصلنا[1] ، وإن سلمنا وجوب رعاية المصلحة ؛ فلا يمتنع أن يكون في التعبد بالقياس مصلحة ، وقد استأثر الرب تعالى بالعلم بها .

كيف وإن ما ذكروه منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة حالة الاشتباه ، وبقبول قول العدول في قيم المتلفات وأرش الجنايات وتقدير النفقات .

وعن الحادية عشر : أن العلة في القياس إنما هي بمعنى الأمارة والعلامة على الحكم في الفرع وذلك مما لا يمتنع باتباعه ولهذا ؛ فإنه لو قال الشارع : «مهما رأيتم وصف الشدة المطربة ؛ فاعلموا أني قضيت بتحريم ذلك المشتد المطرب» ، كان واجب الاتباع[2] .

وعن الثانية عشرة : أنه مهما لم يقم دليل يدل على وجوب التعبد بالقياس من نص أو إجماع ؛ فإنا لا نثبت به الحكم ولا ننفيه ، وإن كان يجوز ورود التعبد به عقلاً ؛ فإذا قال الشارع : «تعبدتكم بالقياس فمهما رأيتم الحكم

---

(١) «أصلنا» ؛ أي : الأشعرية ، وقد تقدم الكلام تعليقاً على أصلهم في الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) انظر التعليق : (ص١٦) .

قد ثبت في صورة وغلب على ظنونكم أنه ثبت لعله ، وإنها متحققة في صورة أخرى ، فقيسوها» ، كان ذلك إخباراً عن إثبات الحكم في الفرع ، وإن لم يرد مثل هذا النص ، فانعقاد الإجماع على ذلك يكون كافياً .

وعن الثالثة عشرة : أنها قياس تمثيلي من غير جامع ؛ فلا يصح .

وقد أجاب بعضهم بأن كثير الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك وخفيه إنما يعلم بإخبار من شاهده لا بنفس الإدراك وليس بحق ؛ فإن الخبر مستند إلى المشاهدة .

فإن قيل : الحكم في الفرع أيضاً مستند إلى الحكم الثابت بالنص ؛ فكان جلي الأحكام وخفيها مستنداً إلى النص .

قيل : النص الوارد في الأصل لم يكن وارداً في الفرع ، ولو ورد في الفرع ؛ لما احتيج إلى القياس .

وعن الرابعة عشرة : أنا لا نسلم أن كون المتحرك متحركاً يزيد على قيام الحركة بالمحل ؛ فلا علة ولا معلول ، وإن سلمنا أن المتحركية معللة بالحركة ؛ ولكن ما ذكروه تمثيل من غير الجامع ؛ وذلك لأن اسم العلة مشترك بين العلة العقلية والعلة الشرعية لأن العلة العقلية مقتضية للحكم بذاتها لا بوضع ، بخلاف العلة الشرعية ؛ فإنها بمعنى الباعث ولا يمتنع أن يكون الوصف علامة على الحكم في بعض الأزمان دون البعض اتباعاً لوضع الشارع ، ولا يمتنع أن يكون الوصف باعثاً لما يختص به من المصلحة في بعض الأزمان دون البعض ؛ كما أبيحت الخمرة في زمان وحرمت في زمان وجوِّز الصوم في زمان وحرم في زمان ؛ ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت والغاءه في وقت آخر .

وعن الخامسة عشرة : أن القياس عندنا حجة مع النص الموافق ولا يلزم أن

يكون مع النص المخالف الراجح بدليل خبر الواحد ؛ فإنه حجة وإن لم يكن حجة مع النص المخالف الراجح .

وعن السادسة عشرة : أن نظر القائس في الفرع وإن لم يكن في دلالة النص ؛ فهو ناظر في المعنى الجامع والدلالة على عليته وفي الحكم في الفرع ، وليس الحكم هو فعل المكلف ؛ بل الحكم إنما هو الوجوب أو التحريم المتعلق بفعله .

وعن السابعة عشرة : أنه إذا غلب على الظن مشابهة شيء لشيء محرم وأمكن ذلك من غير أمارة ؛ فالعقل يجوز ورود الشرع بالتعبد بتحريمه وإن لم يرد الشرع به[1] .

وعن الثامنة عشرة : بمنع الحصر فيما ذكروه ، وما المانع من طريق آخر يعرف كون الوصف الجامع علة من الإيماء أو غيره من طرق التخريج ؛ كما عرف .

وعن التاسعة عشرة : أن العلل المستنبطة من الأصول وإن كانت أدلة على الأحكام في الفروع ؛ فليست أدلة لذواتها وصفات أنفسها الذاتية ؛ كما في العلل العقلية بل إنما كانت أدلة بالوضع والتوقيف وجعل الشارع لها أدلة ؛ فلذلك افتقرت في جعلها أدلة إلى غيرها .

وعن العشرين : أن الكلام في هذه المسألة غير مختص بتصحيح القياس في آحاد الصور ؛ بل إنما هو في جواز ورود التعبد بالقياس في الجملة ؛ كيف وأن الوجه في ظهور المصلحة في التعليل بمطعوم جنس أو مكيل جنس أو غير ذلك ، مما[2] قد تكلف بيانه في مسائل الفروع ؛ فعلى الناظر في ذلك بالاعتبار حتى أن

---

(١) جوابه عن هذه الشبهة تنزل منه مع الخصم ؛ وإلا فهي مجرد فرض ومحض خيال فلا تحتاج إلى جواب .

(٢) «مما قد تكلف» : الجار والمجرور خبران ، لا بيان لقوله : «غير ذلك» .

كل ما لم يظهر فيه وجه المصلحة ولا دفع المفسدة من الأوصاف المستنبطة بدليله ؛ فالقياس فيه غير جائز .

وعن الحادية والعشرون : أن كل ما هو غيب عنا لو جعل الله عليه أمارة تدل عليه كما جعل ذلك في الأحكام الشرعية ؛ كان الحكم في معرفته ، كما في الأحكام وحيث لم يجعل له أمارة تدل عليه لم يكن معلوماً .

وعن الثانية والعشرين : لا نسلم أن التوصل إلى معرفة المصالح بفعل القائس ؛ وإنما فعل القائس وهو إثبات مثل حكم الأصل في الفرع تبع لمعرفة المصلحة المأخوذة من حكم الأصل[1] .

وعن الثالثة والعشرين : أنه متى غلب القائس كون الحكم معللاً وظهرت له علة في نظره مجردة عن المعارض وتحقق وجودها في الفرع ؛ كان له القياس وإلا ؛ فلا .

وعن الرابعة والعشرين : أنه مهما تقابل في نظر القائس قياسان على التحليل والتحريم مثلاً ؛ فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها ؛ فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين ؛ وعلى هذا إن ترجحت إحداهما على الأخرى كان العمل بها .

وإن تعارضا من كل وجه أمكن أن يقال بالوقف إلى حين ظهور الترجيح ، وأمكن أن يقال بتخيير المجتهد في العمل بأي القياسين شاء ، على ما عرف من مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل .

(١) فعل القائس في كلام المستدل كلمة مجملة ؛ فإن أريد بها إثبات مثل حكم الأصل في الفرع ؛ فمسلم أنه لا يوصل إلى معرفة المصالح ، بل هو تبع لها كما قال الآمدي ، وذلك لا يضر القائلين بالقياس ، وإن أريد بها بحث المجتهد عن المناط في محل حكم الأصل مع دليله ؛ فاجتهاده في ذلك مما يتوصل به إلى معرفة المصالح والعلل الشرعية التي بنى عليها الشارع الحكم في الأصل ونقل بها المجتهد الحكم منه إلى ما وجد فيه من الفروع .

وعن الخامسة والعشرين : لا نسلم أن العلل الشرعية على وزان العلل العقلية ، وإنما هي بمعنى الأمارات والعلامات ، وما كان بمعنى الأمارة والعلامة لا يمتنع أن يكون الظن الحاصل منه من مجموع أوصاف لا يستقل البعض بها[1] وذلك ؛ كالظن الحاصل بنزول المطر عند طلوع الغيم وتكاثفه ودنوه من الأرض وهبوب الهواء البارد ، وكذلك ظن سقوط الجدار بميله وانشقاقه وتخلخل أجزائه إلى غير ذلك .

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بكون العقل موجباً لورود التعبد بالقياس : أن الذي لا يتناهى إنما هو الجزيئات الداخلة تحت الأجناس الكلية أما الأجناس الكلية ؛ فلا نسلم أنها غير متناهية .

وعلى هذا ؛ فقد أمكن التنصيص على كل واحد من الأجناس بأن يقول الشارع : «كل مطعوم ربوي ، وكل مسكر حرام وكل قاتل عمداً عدواناً مقتول ، وكل سارق من حرز مثله لا شبهة له في مقطوع» إلى نظائره ، والحكم في كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتاً بالنص وإن افتقرنا فيه إلى الاجتهاد في إدراج كل واحد تحت جنسه ليتم إثبات الحكم فيه بالنص ؛ فذلك إنما هو من باب تحقيق متعلق الحكم لا أنه قياس وعلى هذا ؛ فلا حاجة إلى القياس وإن سلمنا امتناع التعميم بغير القياس ؛ فإنما يجب التعبد به أن لو كان النبي عليه السلام مكلفاً بالتعميم ، وهو غير مسلم بل يمكن أن يقال : بأنه إنما كلف بما يقدر على تبليغه بطريق المخاطبة[2] .

---

(١) وكذا لو كانت العلة بمعنى الباعث المقصود للشارع من شرع الحكم فإنه لا يمتنع إن كان المعنى المناسب المعتبر في ترتيب الحكم على وفقه مؤلفاً من مجموع أوصاف ؛ كالقتل العمد العدوان المقتضي للقصاص .

(٢) نعم ؛ النبي ﷺ مكلف بالتبليغ في حدود طاقته بالمشافهة لمن اجتمع به ، أو بالكتابة وإرسال الرسل لمن غاب عنه أو بأمر من بلغته الدعوة أن يبلغها غيره ؛ فمن بلغته شريعة الله بأي وجه من =

وما ذكروه مبني على وجوب رعاية الصلاح والأصلح ، وهو غير مسلم[1] على ما عرفناه من الكلاميات .

وعن الثانية : أنها مبنية على كون العقل موجباً ، وعلى وجوب رعاية المصلحة ، وهو باطل على ما عرفناه[2] .

وإن سلمنا أن العقل موجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل ؛ لكن متى إذا كان علم الله تعالى متعلقاً بما ظنه العبد على وفق ما ظنه العبد ، أو على خلافه؟

الأول مسلم والثاني ممنوع .

وعند ذلك ؛ فمن الجائز أن يكون الرب تعالى قد علم أنه لا مصلحة للمكلفين في القياس ، وأنه مضر في حقهم على خلاف مظنون العبد ، ومع ذلك ؛ فلا يكون العقل موجباً للقياس ، وإن سلمنا إيجاب ذلك مطلقاً لكن إذا أمكن إثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس أو إذا لم يمكن؟

الأول ممنوع ، والثاني مسلم وقد بينا إمكان ذلك في دفع الشبهة التي قبلها .

وعن الثالثة : أنها مبنية على كون العقل موجباً وعلى وجوب رعاية المصلحة وعلى أنه لا طريق إلى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس ، وعلى أن الله تعالى عالم بأن المصلحة في القياس كما ظنه العبد ، وكل ذلك ممنوع .

الوجوه ؛ وجب عليه العمل بها وإلا ؛ فهو معذور . لكن ليس هذا موضوع البحث ؛ فإن الكلام في عموم النصوص وبيانها لأحكام جميع الوقائع لا في تعميم البلاغ لجميع الأفراد .

(١ ، ٢) رعاية مصالح العباد في التشريع وبناء الأحكام عليها معلوم من الدين باستقراء النصوص ، وهو مقتضى حكمة الله ورحمته التي وسعت كل شيء ، وإن قلنا أن ذلك واجب عليه ؛ فهو سبحانه الذي كتبه على نفسه فضلاً منه وإحساناً ورحمة بعباده .

وأيضاً ؛ فإن العلة الجامعة قد لا تكون طريق إثباتها المناسبة ؛ كما سبق تعريفه . وبتقدير أن يكون لا طريق سوى المناسبة ، وأنه لا طريق إلى معرفتها إلا بالعقل ؛ فلا نسلم أنه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلاً .

وما ذكروه من العلل العقلية مبني على العلة والمعلول[1] العقليين وهو غير مسلَّم وبتقدير تحقق ذلك فالعقل إنما يقضي بملازمة معلول العقلية لها ؛ لكونها مقتضية لمعلولها بذاتها ولا كذلك الشرعية ؛ فإنها إنما كانت عللاً بمعنى الأمارات والعلامات ؛ فلا يصح القياس[2] .

*** المسألة الثانية :**

الذين اتفقوا على جواز التعبد بالقياس عقلاً ؛ اختلفوا :

فمنهم من قال : لم يرد الشرعي به بل ورد بحظره ؛ كداود بن علي الأصفهاني وابنه والقاشاني والنهرواني[3] ولم يقضوا بوقوع ذلك إلا فيما كانت علته منصوصة أو مومى إليها .

وذهب الباقون إلى أن التعبد الشرعي به واقع بدليل السمع ، واختلفوا في وقوعه بدليل العقل ؛ كما بيناه في المسألة المتقدمة ، وأومأنا إلى إبطاله .

ثم الدليل السمعي هل هو قاطع أو ظني؟ اختلفوا فيه ؛ فقال الكل : إنه قطعي سوى أبي الحسين البصري ؛ فإنه قال : إنه ظني وهو المختار ، وقد احتج

---

(١) مبني على العلة المعلول : فيه سقط ، والأصل : مبني على الملازمة بين العلة والمعلول .

(٢) وكذا لو كانت عللاً بمعنى المقصود المناسب لترتيب الحكم عليه ؛ فإنها إنما كانت عللاً باعتبار الشارع ما اشتملت عليه من المناسبة للحكم لا بذاتها .

(٣) هو أبو سليمان داود بن علي الأصبهاني الفقيه الظاهري ، ولد بالكوفة عام ٢٠٠ أو ٢٠٢هـ ، ومات ببغداد عام ٧٥٢هـ ، وقد روى عنه ابنه محمد الفقيه وغيره ، والقاشاني هو أبو محمد جعفر بن محمد الرازي .

على ذلك بحجج ضعيفة لا بد من الإشارة إليها ، والتنبيه على ضعفها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار ؛ فمنها كتابية وإجماعية ومعنوية .

أما الكتابية ؛ فقوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ ، ووجه الاحتجاج به أنه أمر بطاعة الله والرسول ، والمراد من ذلك إنما هو امتثال أمرهما ونهيهما ؛ فقوله ثانياً : ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ ، والظاهر من الرد هو القياس ؛ لأنه لو أراد به اتباع أوامرهما ونواهيهما لكان ذلك تكرار فلم يبق إلا أن يكون المراد به الرد إلى ما استنبط من الأمر والنهي .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن المراد من قوله تعالى : ﴿فردوه﴾ القياس على ما أمر الله ورسوله ، بل يمكن أن يكون المراد البحث عن كون المتنازع فيه مأموراً أو منهياً ؛ حتى يدخل تحت قوله : ﴿أطيعوا الله واطيعوا الرسول﴾ ؛ فالأمر الأول بالطاعة للأمر والنهي ، والثاني بالبحث عن المتنازع فيه ، هل هو مأمور أو منهي أو لا؟ فلا تكرار ، وإنما يمكن[1] حمل الرد على القياس مع كونه مختلفاً في الاحتجاج به أن لو تعذر حمل لفظ الرد على غيره وليس بمتعذر .

وإن سلمنا امتناع حمله على البحث عن كونه المتنازع فيه مأموراً أو منهياً ؛ أمكن أن يكون المراد بقوله : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الوسول﴾ فيما أمركم به ونهاكم عنه ، والمراد من قوله : ﴿فإن تنازعتم في شيء﴾ ؛ أي : فيما لم يسبق فيه أمر ولا نهي ؛ فردوه إلى الله والرسول بالسؤال للرسول لينبئكم عن مقتضى ذلك في كتاب الله وسنة رسوله .

(١) «وإنما يمكن» فيه تحريف ، والصواب : «وإنما يتعين . . .» إلخ بدليل بقية الكلام إلى قوله : «وليس بمتعذر» .

فإن قيل : هذا يوجب اختصاص الآية بمن وجد في زمن النبي عليه السلام ؛ لتعذر ذلك بالنسبة إلى ما بعدهم ، والإجماع منعقد على تعميم وجوب الطاعة والرد إلى الله والرسول في كل زمان ؛ فلو كان معنى الرد السؤال للرسول ، لما تصور ذلك في حق من وجد بعد النبي عليه السلام .

قلنا : وإن سلمنا أن الطاعة واجبة بالنسبة إلى كل زمان ؛ ولكن لا نسلم أن وجوب الرد ثابت في كل زمان ؛ لأنه إن حمل الرد على القياس ، فهو محل النزاع وإن حمل السؤال للنبي عليه السلام ، فظاهر أنه غير واجب على من لم يره[1] .

فإن قيل : الضمير في المخاطب بالرد عائد إلى المخاطب بالطاعة ؛ فإذا كان الخطاب بالطاعة عاماً ؛ فكذلك الخطاب بالرد وإذا تعذر حمل الرد على السؤال في حق الكل تعين أن يكون المراد به القياس .

قلنا : وإن سلمنا أن الطاعة واجبة بالنسبة إلى كل زمان ، ولكن لا نسلم أنها واجبة بقوله : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ ؛ لأنها خطاب مشافهة على ما سبق تقريره في الأوامر[2] ، إن سلمنا عموم خطاب الأمر بالطاعة ؛ فغايته أن يكون الضمير في قوله : ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾ ظاهراً في العود إلى كل من أمر بالطاعة ؛ فعوده إلى البعض وهو من كان في زمن النبي عليه السلام لضرورة حمل الرد على السؤال للنبي عليه السلام ؛ غايته أن يكون تخصيصاً للعموم وهو مقابل بمثله في حمل الرد على القياس ؛ وذلك لأن الآية عامة في حق كل مجتهد وعامي

---

(١) الآية لم يقيد وجوب الرد فيها بزمان دون زمان ولا بحال دون حال ؛ وعلى هذا يكون وجوب الرد إلى الله بفهم النصوص وإلى الرسول ﷺ بسؤاله أيام حياته وإلى سنته بعد وفاته ، وبفهم النصوص برد مجملها إلى مفصلها ، ومتشابهها إلى محكمها ، وبرد النظير إلى نظيره وإعطائه حكمه .

(٢) انظر ما تقدم في المسألة الثانية والعشرين من مسائل العموم ، وما كتب عليها تعليقاً في الجزء الثاني .

ويلزم من حمل لفظ الرد على القياس ؛ وذلك لأن الآية عامة في حق كل مجتهد وعامي ويلزم من حمل لفظ الرد على القياس تخصيص الآية بالمجتهدين دون غيرهم ، وليس مخالفة أحد العمومين والتمسك بالآخر أولى من العكس[1] .

وأيضاً ؛ قوله تعالى : ﴿ولو ردوه إلى الرسول وأولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ والاستنباط هو القياس ، وهو ضعيف أيضاً ؛ وذلك لأنه إنما يجب حمل الاستنباط في الآية على القياس أن لو تعذر حمله على غيره ؛ وليس كذلك إذا أمكن أن يراد به استخراج الحكم من دليله وهو أعم من القياس ؛ ولهذا يصح أن يقال لمستخرج الحكم من دلالة النص أنه مستنبط .

كيف وأن المذكور في صدر الآية إنما هو الأمن والخوف ؛ بقوله تعالى : ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف﴾ ؛ فيجب أن يكون الضمير في قوله : ﴿اذاعوا به﴾ ، وفي قوله : ﴿ولو ردوه﴾ وفي قوله : ﴿لعلمه﴾ وفي قوله : ﴿يستنبطونه﴾ عائداً إليه ؛ لأنه المذكور ، لا إلى غيره لكونه غير مذكور ، وليس ذلك من القياس في شيء ، وأيضاً ؛ قوله تعالى : ﴿ إن أنتم إلا بشر مثلنا﴾ .

ووجه الاحتجاج به أنهم أوردوا ذلك في معرض صدهم عما كان يعبد آباؤهم لما بينهم من المشابهة في البشرية ، ولم ينكر عليهم ذلك وهو عين القياس ؛ فكان حجة ؛ وهو ضعيف أيضاً لوجهين :

الأول ؛ لا نسلم عدم النكير عليهم ؛ فإن الآية إنما خرجت مخرج الإنكار

---

(١) تقدم تعليقاً : أن وجوب الرد إلى الله والرسول لم يخص بحال ولا زمن ولا بأحد ؛ فيجب بقاؤه على عمومه ولا يخرج منه إلا الرد إليه بسؤاله بعد وفاته لتعذره وإلا ؛ من عجز عن الرد إليه لضعف استعداده أو مؤهلته ؛ فلا يكلف ذلك عملاً بنصوص رفع الحرج وأدلة منع التكليف بما لا يطاق وما عليه إلا أن يسأل أهل الذكر ويستعين بهم على معرفة الحق قدر الطاقة .

لقولهم ذلك ؛ ولذلك قال الله تعالى : ﴿إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمنّ على من يشاء من عباده﴾ .

الثاني ؛ أنه وإن كان قياساً وتشبيهاً في الأمور الحقيقية ؛ فلا يلزم مثله في الأحكام الشرعية إلا بطريق القياس أيضاً ، وهو محل النزاع .

وأما الإجماعية ؛ فمنها أنهم قالوا : الأمة قد عقلت من قوله تعالى : ﴿ولا تقل لهما أف﴾ تحريم الشتم والضرب بطريق القياس وهو غير صحيح ؛ لإمكان قول الخصم : إن ذلك إنما عقل من دلالة اللفظ وفحوى الخطاب ، على ما سبق .

وإن كان ذلك بطريق القياس ؛ غير أن العلة فيه معلومة بدلالة النص ، وهي كف الأذى عن الوالدين ؛ ولا يلزم مثله فيما كانت العلة فيه مستنبطة مظنونة ؛ كما قاله النظام .

ومنها : أن الأمة مجمعة على رجم الزاني المحصن قياساً على رجم النبي ﷺ لماعز ، وهو ضعيف أيضاً ؛ لإمكان أن يقال : بل إنما حكموا بذلك بناء على قوله ﷺ : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[1] .

ومنها : أن الأمة مجمعة على أن الله تعالى تعبدنا بالاستدلال بالأمارات على جهة القبلة عند اشتباهها ؛ وذلك أيضاً مما لا يمكن التمسك به ؛ لأن الخصم لا يمنع من التمسك بالأمارات مطلقاً بل يجوز ذلك في القبلة وفي تقويم أروش الجنايات وقِيَم المتلفات وتقدير النفقات وفيما كانت الأمارات فيه خفية ولا يلزم مثله في الأمارات الشرعية والأقيسة .

كيف : وأن من الخصوم من يمنع من صحة الاجتهاد عند اشتباه القبلة ، ويوجب التوجه إلى الجهات الأربع حتى يخرج عن العهدة بيقين .

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثاني .

وأما الحجة المعنوية ؛ فهي أن النص والإجماع مما يقل في الحوادث ويندر ؛ فلو لم يكن القياس حجة أفضى ذلك إلى خلو أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية ، وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل ، وذلك ممتنع وهي ضعيفة أيضاً ؛ ذلك لأن الوقائع التي خلت عن النصوص والإجماع إنما يلزم خلوها عن الأحكام الشرعية أن لو لم يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكماً شرعياً .

وأما إذا كان حكماً شرعياً ، وكان مدركه شرعياً ؛ وهو استصحاب الحال وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للأحكام الإثباتية ؛ فلا[1] .

وإن سلمنا أن انتفاء الحكم عند انتفاء النص والإجماع ليس حكماً شرعياً[2] ؛ ولكن إنما يمتنع ذلك أن لو كنا مكلفين بإثبات الأحكام الشرعية في كل قضية ، وهو غير مسلم ؛ وذلك لأن الشارع كما يورد إثبات الأحكام في بعض الوقائع قد يورد نفيها[3] في بعض آخر على حسب اختلاف المصالح .

ثم يلزم على ما ذكروه أن تكون المصالح المرسلة الخلية عن الاعتبار حججاً في الشريعة ، وهو محال ؛ وذلك لأنه ليس كل واقعة يمكن وجود النص أو الإجماع أو القياس فيها ؛ فلو لم تكن المصلحة المرسلة حجة أفضى ذلك أيضاً إلى خلو الوقائع عن الأحكام الشرعية ؛ لعدم وجود النص أو الإجماع أو القياس

---

(١) انظر الشبهة الأولى من شبه القائلين بوجوب العمل بالقياس (ص١٣) وما أجاب به الآمدي عنه (ص٢٢/ج ٤) ، وانظر الجواب أيضاً عنها أول الجزء الثامن من «الأحكام» لابن حزم ، طبع مطبعة الإمام .

(٢) هذا تسليم جدلي وتقدير مخالف للواقع ؛ فإن الأحكام المبنية على البراءة الأصلية بعد ورود الشرع وعدم مدرك شرعي سواها أحكام شرعية .

(٣) في النسخ المطبوعة : «يورد» وفي مخطوطة المدية : «يرد» ، وكأن في الجميع تحريفاً ، ولعل الصواب : «يريد» ؛ وذلك أن الحكم على ما في المطبوعة والمخطوطة قد بين إثباتاً أو نفياً ، وهو خلاف السياق فإن الفرض أنه لا نص ولا إجماع ، بخلاف ما إذا قلنا : يريد ؛ فإنه يتأتى معه ترك بيان بعض الأحكام .

فيها والعذر إذ ذاك يكون مشتركاً [1] والمعتمد في المسألة الكتاب والسنة والإجماع .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ أمر بالاعتبار .

والاعتبار هو : الانتقال من الشيء إلى غيره وذلك متحقق في القياس ؛ حيث أن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع ؛ ولهذا قال ابن عباس في الأسنان : أعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها متساوية ، أطلق الاعتبار وأراد به نقل حكم الأصابع إلى الأسنان ؛ والأصل في الإطلاق الحقيقة .

وإذا ثبت أن القياس مأمور به ؛ فالأمر إما أن يكون للوجوب أو للندب على ما سبق في الأوامر .وعلى كلا التقديرين ؛ فالعمل بالقياس يكون مشروعاً .

فإن قيل : لا نسلم أنه أمر بالاعتبار وصيغة : افعلوا مترددة بين الأمر وغيره ؛ كما سبق في الأوامر وليس جعلها ظاهرة في البعض أولى من البعض .

سلمنا أنها للأمر ؛ ولكن لا نسلم أن الاعتبار ما ذكرتموه بل هو عبارة عن الاتعاظ ، ويدل عليه أمران :

الأول : قوله تعالى : ﴿إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ ، وقوله : ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة﴾ ، والمراد به الاتعاظ ؛ إذ هو المتبادر إلى الفهم من إطلاق هذا اللفظ .

الثاني ؛ أن القائس في الفروع إذا أقدم على المعاصي ، ولم يتفكر في أمر آخرته يقال : أنه غير معتبر ولو كان القياس هو الاعتبار ، لما صح سلب ذلك عنه .

---

(١) قد يلتزم المستدل حجية المصالح المرسلة ؛ لأنها وإن لم يشهد لها دليل معين بالاعتبار ؛ فقد شهدت لها مقاصد الشريعة وقواعدها العامة .

سلمنا أن الاعتبار ظاهر في القياس ؛ لكنه قد وجد في الآية ما يمنع من الحمل عليه ويصرفه إلى الاعتبار بمعنى الاتعاظ ؛ وذلك قوله تعالى : ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾ ولو كان الاعتبار بمعنى القياس ؛ لما حسن ترتيبه على ذلك وإنما يحسن ذلك عند إرادة الاتعاظ .

سلمنا أن المراد به القياس ؛ غير أنه ليس في الآية صيغة عموم تقتضي العمل بكل قياس ؛ فكانت الآية مطلقة والمطلق إذا عمل به في صورة أو صور لا يبقى حجة فيما عداها ضرورة الوفاء بالعمل بدلالته ، وقد عملنا في القياس العقلي والقياس الذي علته منصوصة أو مومى إليها ، وبقياس الفروع على الأصول في امتناع إثباتها بالقياس .

سلمنا العموم ؛ لكنه قد خص بما كلفنا فيه باليقين وبما كان منصوصاً عليه وبما لم نعلم له أصلاً ولا وصفاً جامعاً ؛ فإن القياس غير مأمور به في ذلك كله ، وكذلك إذا قال لوكيله : «أعتق غانماً لسواده» ؛ فإنه لا يجوز تعدية ذلك إلى سالم وإن كان مسوداً ، والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة ، وإن بقي حجة ؛ ففي أقل ما يتناوله الاسم العام على ما سبق في العموم .

وإن سلمنا أنه يبقى حجة فيما عدا محل التخصيص ؛ غير أن الآية خطاب مع الموجودين ؛ فيختص ذلك بمن كان موجوداً في وقت نزول الوحي بالآية ، وإن عم جميع الأزمان ولكنه أمر مطلق ؛ فلا يكون مفيداً للفور ولا للتكرار ، وإن كان مفيداً لذلك ؛ لكن بطريق ظني لا قطعي والمسألة قطعية لا ظنية .

والجواب عن السؤال الأول : أنا قد بينا أن صيغة : «افعل» ظاهرة في الطلب وإن الطلب لا يخرج عن اقتضاء الوجوب أو الندب في الأوامر ، وأي

الأمرين قُدِّر كان دليلاً على شرع القياس .

قولهم : لا نسلم أن الاعتبار عبارة عما ذكرتموه ؛ قلنا : دليله ما ذكرناه[1] .

قولهم : يطلق بمعنى الاتعاظ ؛ قلنا عنه جوابان :

الأول : المنع ؛ ويدل عليه قولهم : «اعتبر فلان فاتعظ» ، ولو كان الاعتبار هو الاتعاظ ؛ لما حسن هذا الكلام والترتيب ؛ لأن ترتيب الشيء على نفسه ممتنع .

الثاني : أن الاعتبار بمعنى الانتقال من الشيء إلى [غيره مشترك بين القياس والاتعاظ ، أما أن الانتقال متحقق في القياس فقد سبق بيانه ، وأما أنه متحقق في الاتعاظ][2] ؛ فذلك لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير إلى العلم بحال نفسه ، [ويجب أن يكون لفظ الاعتبار حقيقة فيما وقع فيه الاشتراك نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ ، وإذا كان كذلك ؛ فالأمر بالاعتبار أمر بالقدر المشترك بين القياس والاتعاظ ، وهو إما أن يكون متناولاً لواحد من الاعتبارات على سبيل الشيوع أو لكل اعتبار على جهة العموم .

فإن كان الأول ؛ فتعلق الأمر به إنما كان لما يتعلق به من المصلحة ؛ وتلك فكما تحصل من الواحد الفرد تحصل من كل واحد من الأفراد ضرورة الاشتراك في ملزومها ؛ فاللفظ وإن لم يكن عاماً بلفظه : فيكون عاماً بمعناه .

وإن كان الثاني ؛ فهو المطلوب][2] ؛ فكان مأموراً به من جهة ما فيه من الانتقال ، وذلك هو القياس ، وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الآيتين .

قولهم : القائس إذا كان معرضاً عن أمر آخرته ؛ يقال : إنه غير معتبر .

(١) دليله ما ذكرناه ؛ أي : من أن الاعتبار بمعنى الانتقال وهو مختص في القياس وكلام ابن عباس يؤيد ذلك ويشهد له .

(٢) ما بين القوسين من المخطوطة زيادة على المطبوعات .

قلنا : لا يصح ذلك بالنظر إلى كونه قائساً ؛ وإنما صح ذلك بالنظر إلى أمر الآخرة ، وإنما أطلق النفي بطريق المجاز ؛ نظراً إلى إخلاله بأعظم المقاصد ، وهو أمر المعاد .

وعن الثالث[1] : أنه إذا كان الانتقال متحققاً في الاتعاظ على ما قدمناه وذلك هو القياس ؛ فلا نسلم امتناع ترتيب للقياس على ما ذكروه .

وعن الرابع : أن اللفظ إن كان عاماً ؛ فهو المطلوب ، وإن كان مطلقاً ؛ فيجب حمله على القياس الشرعي[2] نظراً إلى أن الغالب من الشارع أنه إنما يخاطبنا بالأمور الشرعية دون غيرها ، وهو إما أن تكون العلة فيه منصوصة أو مستنبطة ، والأول ليس بقياس على ما حققناه قبل ، وإن كانت مستنبطة فقد سلم صحة الاحتجاج ببعض الأقيسة المختلف فيها ويلزم من ذلك تسليم الباقي ضرورة أن لا قائل بالفرق .

وعن الخامس : إن العام بعد التخصيص يكون حجة فيما وراء صور التخصيص على ما سبق في العموم .

وعن قولهم : أنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام ؛ فلا يعم .

قلنا : لا نسلم أنه لا يعم بتقدير الوجود والفهم وإن سلمنا أنه لا يعم بلفظه ؛ فهو عام بمعناه ، نظراً إلى انعقاد الإجماع على أن أحكام الخطاب الثابت في زمن النبي عليه السلام عامة في حق من بعد النبي ﷺ ؛ فإذا لم يكن الخطاب عاماً بلفظه وجب أن يكون عاماً بمعناه ضرورة انعقاد الإجماع على ذلك[3] .

---

(١) ما بين القوسين خالفت فيه المخطوطة المطبوعة ؛ فرأينا أن ما في المطبوعة أولى بالإثبات .

(٢) أقول : هذا فرع كون القياس المبني على علة مستنبطة شرعياً ، وهو محل النزاع .

(٣) انظر ما تقدم للآمدي في المسألة الثانية والعشرين من مسائل العموم ، وما عليها من التعليق .

وبتقدير أن لا يكون عاماً بلفظه ولا بمعناه ؛ فهو حجة على الخصوم في بعض صور النزاع ، ويلزم من ذلك الحكم في الباقي ضرورة أن لا قائل بالتفصيل .

وبهذا الجواب يكون الجواب عن قولهم : إن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ولا التكرار .

وعن السؤال الأخير ، أن المسألة ظنية غير قطعية[(١)] .

وأما من جهة السنة ؛ فما روي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضياً : «بم تحكم؟» ؛ قال : بكتاب الله ؛ قال : «فإن لم تجد؟» ؛ قال : فبسنة رسول الله ؛ قال : «فإن لم تجد؟» ؛ قال : أجتهد رأيي والنبي ﷺ أقره على ذلك ؛ وقال : «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحبه الله ورسوله»[(٢)] .

---

(١) القياس من الأدلة المهمة عند القائلين به من الأصوليين وتكاد مباحثه تأخذ عليهم أكثر من ربع مباحث الأصول ، وقد اعترف الآمدي وجماعة بأنه حجة ظنية ؛ فكيف يتفق ذلك مع ما ذكره الآمدي مراراً من أن مسائل أصول الفقه قطعية؟!

(٢) رواه أبو داود والترمذي ومداره على الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي : وهو مجهول لم يرو عنه إلا أبو عون محمد بن عبيدالله الثقفي ، ولا يعرف إلا بهذا ، قال البخاري : روى عنه أبو عون ولا يصح ولا يعرف إلا بهذا مرسل ، وقال الترمذي : لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل ا هـ .

وفيه أيضاً ؛ أن الحارث رواه عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ ، وهم أيضاً مجهولون لا يدرى من هم ، ولا ينهض بهم صحبتهم لمعاذ ؛ فإنه وغيره صحبهم من روى عنهم الكذب ؛ كالحارث الأعور في روايته عن علي الأكاذيب ، ودعوى تلقي الأمة له بالقبول يكذبها ما نقل عن البخاري والترمذي وغيرهما من عدم قبوله ؛ فإن أريد بتلقي الأمة له بالقبول تلقي علماء الفقه وأصوله فقط وعلماء السير ؛ فذلك لا مقنع فيه ؛ فإنهم يحتجون في كتبهم بالطوام ، وليسوا من أهل الحديث .

ومن العجب دعوى أبي المعالي الجويني : أن الحديث مخرج في الصحيح وقد وهّمه في ذلك ابن حجر ، انظر : «تهذيب التهذيب» و«نصب الراية» وما قيل من أن الحديث روي متصلاً من طريق عبادة بن نسي ، عن عبدالرحمن بن غنم لا يجدي أيضاً ما دام من دون عبادة مجهولاً .

واجتهاد الرأي لا بد وأن يكون مردوداً إلى أصل ؛ وإلا كان مرسلاً والرأي المرسل غير معتبر ، وذلك هو القياس .

وأيضاً ؛ ما روي عنه عليه السلام أنه قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري وقد انفذهما إلى اليمن : «بم تقضيان؟» ؛ فقالا : «إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة قسنا الأمر بالأمر ؛ فما كان أقرب إلى الحق عملنا به» ، صرحوا بالعمل بالقياس والنبي ﷺ أقرهما عليه فكان حجة .

وأيضاً : ما روي عنه عليه السلام أنه قال لابن مسعود : «اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما ؛ فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك» .

ووجه الاحتجاج به كما تقدم في الخبر الأول .

وأيضاً ؛ ما روي عنه عليه السلام أنه لما سألته الجارية الخثعمية وقالت : «يا رسول الله! إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحج ؛ إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها : «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه ذلك؟ قالت : نعم . قال : «فدين الله أحق بالقضاء»[1] .

ووجه الاحتجاج به ؛ أنه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه ، وهو عين القياس ، وما مثل هذا[2] يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس ، كما سبق تحقيقه .

وأيضاً ؛ ما روي عنه عليه السلام أنه قال لأم سلمة وقد سئلت عن قبلة

---

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما ، من طريق ابن عباس بألفاظ مختلفة ؛ وقد تقدم (ص٢٥٨/ ج ٣) ، انظر : «تلخيص الحبير» .

(٢) «وما مثل هذا . . .» إلخ ، تكرر استعمال الآمدي لهذا التعبير ، وهو وإن كان صحيحاً عربياً ؛ إلا أنه غير مألوف ، وقد تقدم الكلام عليه في الجزء الثالث .

الصائم : «هل أخبرتيه أني أقبل وأنا صائم»[1] ، وإنما ذكر ذلك تنبيهاً على قياس غيره عليه .

وأيضاً ؛ ما روي عنه أنه أمر سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة برأيه ، وأمرهم بالنزول على حكمه ؛ فأمرهم بقتلهم وسبي نسائهم ؛ فقال عليه السلام : «لقد وافق حكمه حكم الله» .

وأيضاً ؛ ما روي عليه السلام أنه قال : «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها» ؛ حكم بتحريم ثمنها باعتبار تحريم أكلها .

وأيضاً ؛ ما روي عنه عليه السلام أنه علل كثيراً من الأحكام والتعليل موجب لاتباع العلة أين كانت ، وذلك هو نفس القياس .

فمن ذلك قوله عليه السلام : «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة ؛ فادخروها» .

وقوله : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، فإنها تذكركم بالآخرة» .

ومنها قوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر : «أينقص الرطب إذا يبس؟» ؛ فقالوا : نعم ؛ فقال : «فلا إذاً» .

ومنها قوله : ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ .

ومنها قوله في حق محرم وقصت به ناقته : « لا تخمروا رأسه ولا تقربوه

---

(١) روى مسلم في «صحيحه» من طريق عمر بن أبي سلمة أنه سأل رسول الله ﷺ : أيقبل الصائم؟ ؛ فقال له : «سل هذه» ؛ فأخبرته أن رسول الله ﷺ يصنع ذلك ؛ فقال : يا رسول الله! قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ ؛ فقال : «أما والله إني لأتقاكم لله وأخشاكم له» ، وقد تقدم الكلام على أكثر هذه الأحاديث .

طيباً ؛ فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً» .

ومنها قوله في حق شهداء أحد : «زملوهم بكلومهم ودمائهم ؛ فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً اللون لون الدم والريح ريح المسك» .

ومنها قوله في الهرّة : «أنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[1] .

وقوله : «إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل ؛ فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً ؛ فإنه لا يدري أين باتت يده» .

وقوله في الصيد : «فإن وقع في الماء فلا تأكل منه لعل الماء أعان على قتله»[2] .

وأيضاً قوله : «أنا أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي»[3] ، والرأي إنما هو تشبيه شيء بشيء ، وذلك هو القياس إلى غير ذلك من الأخبار المختلف لفظها المتحد معناها النازل جملتها منزلة التواتر ، وإن كانت آحادها آحاداً .

فإن قيل : أما حديث معاذ مرسل وخبر واحد ورد في إثبات كون القياس حجة وهو مما تعم به البلوى ، والمرسل ليس بحجة عند الشافعي وخبر الواحد فيما تعم به البلوى ليس بحجة عند أبي حنيفة ؛ فالإجماع من الفريقين على

---

(١) روى ابن خزيمة في «صحيحه» ، والحاكم من طريق منصور بن صفية ، عن أمه ، عن عائشة : أن رسول الله ﷺ قال : «أنها ليست بنجس هي كبعض أهل البيت» ؛ يعني : الهرة ، واللفظ لابن خزيمة ، ومثله للدارقطني ، ومنصور هو ابن عبدالرحمن الحجبي ثقة من رجال «الصحيحين» ، وقال ابن حزم : ليس بالقوي ، وصفية هي بنت شيبة من رواة الستة .

(٢) جزء من حديث رواه البخاري وأبو داود من طريق عدي بن حاتم ، وفي رواية له : «وإن وجدته غريقاً في الماء فلا تأكل» ، وليس في روايتهما : «لعل الماء أعان على قتله» .

(٣) «أنا أقضي بينكم بالرأي فيما ينزل فيه وحي» : بحثت عنه فلم أجده .

أنه ليس بحجة .

والذي يدل على ضعفه : أن النبي عليه السلام كان قد ولاه القضاء ؛ وذلك لا يكون إلا بعد معرفة اشتمال معاذ على معرفة ما به يقضي ؛ فالسؤال عما علم لا معنى له .

وأيضاً ؛ فإنه وقف العمل بالرأي على عدم وجدان الكتاب والسنة ، ووقف العمل بالسنة على عدم وجدان الكتاب ، والأول على خلاف قوله تعالى : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ، وعلى خلاف قوله : ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ ، والثاني على خلاف الدليل الدال على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة .

سلمنا صحته وأنه حجة ؛ غير أن اجتهاد الرأي أعم من القياس ؛ وذلك لأن اجتهاد الرأي كما يكون بالقياس ؛ قد يكون بالاجتهاد في الاستدلال بِخَفِيّ النصوص من الكتاب والسنة وطلب الحكم فيهما ، وعلى التمسك بالبراءة الأصلية ، ولفظه غير عام في كل رأي ؛ فلا يكون حمله على اجتهاد الرأي بالقياس أولى من غيره .

سلمنا أن المراد به اجتهاد الرأي بالقياس ؛ غير أن القياس ينقسم إلى ما علته منصوصة أو مومى إليها وإلى ما علته مستنبطة بالرأي ؛ واللفظ أيضاً مطلق ؛ وقد عملنا به في القياس الذي علته منصوصة على ما قاله النظام .

سلمنا أنه حجة مطلقاً في كل قياس ؛ ولكن قبل إكمال الدين أو بعده؟ على ما قاله تعالى : ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ .

الأول مسلم ، والثاني ممنوع ؛ وذلك أن إكمال الدين إنما يكون باشتمال الكتاب والسنة على تعريف كل ما لابد من معرفته .

وعلى هذا ؛ فالقياس لا حاجة إليه بعد ذلك ، وبتقدير كونه حجة مطلقاً لكن فيما تعبدنا في إثباته بالظن لا باليقين ، والقياس ليس من هذا الباب ، وبهذا يكون الاعتراض على حديث ابن مسعود أيضاً .

وأما حديث الجارية الخثعمية ؛ فالوارد عليه من جملة الأسئلة الواردة على حديث معاذ أنه خبر واحد فيما تعم به البلوى وأنه ظني ؛ فلا يتمسك به في مسائل الأصول وهما عامان في جميع ما ذكر من الأخبار ، ويخصه أن النبي ﷺ إنما ذكر دين الآدمي بطريق التقريب إلى فهم الجارية في حصول نفع القضاء ؛ إما أن يكون ذلك بطريق القياس ؛ فلا .

وأما حديث أم سلمة ؛ فيدل على أن فعل النبي ﷺ حجة متبعة ، إما أن يكون ذلك بطريق القياس على فعل النبي ﷺ فلا .

وأما حديث سعد بن معاذ ؛ فليس فيه أيضاً ما يدل على صحة القياس ؛ فإن أمره له بأن يحكم بني قريظة برأيه لا يخص القياس لما تقدم من أن اجتهاد الرأي أعم من القياس ؛ فلعله أمره أن يحكم باجتهاد رأيه في الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسنة ؛ ولذلك قال عليه السلام : «لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله» .

وأما خبر تحريم الشحوم على اليهود ؛ فليس فيه ما يدل على تحريم البيع بالقياس على تحريم الأكل ؛ فإن تحريم الشيء أعم من تحريم أكله ؛ فإن تحريم الشيء تحريم للتصرف فيه مطلقاً ، وبتقدير أن يكون تحريم الأكل مصرحاً به ؛ فالمراد به تحريم التصرف مطلقاً ؛ بدليل قوله تعالى : ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ ، وقوله : ﴿ولا تأكلوا مال اليتيم﴾ ، وقوله : ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ ؛ والمراد به المنع من التصرف في ذلك بغير حق .

أما الأخبار الدالة على تعليل الأحكام ؛ فليس يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة إلحاق غير المنصوص به لاشتراكهما في تلك العلة ؛ إذ هو محل النزاع وليس في الأخبار ما يدل على الإلحاق ، بل التعليل إنما كان لتعريف الباعث على الحكم ؛ ليكون أقرب إلى الانقياد وأدعى إلى القبول ؛ ولهذا أمكن التنصيص على العلة القاصرة ولا قياس عنها .

وبتقدير دلالتها على الإلحاق ؛ فالعلل فيها منصوصة ومومى إليها ، ونحن نقول بهذا النوع من القياس ؛ كما قاله النظام .

وقوله عليه السلام : «إني أحكم بينكم بالرأي فيما ينزل فيه الوحي» ؛ فهو على خلاف قوله تعالى : ﴿وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى﴾ .

وبتقدير أن يكون حكمه بالرأي ؛ فلا يلزم أن يكون ذلك بالقياس لما تقدم .

وبتقدير أن يكون بالقياس ؛ فلا يلزم من جواز التمسك بالقياس للنبي عليه السلام مع كونه معصوماً عن الخطأ مسدداً في أحكامه جواز ذلك لغيره .

والجواب عن السؤال الأول على خبر معاذ : أنا قد بيَّنا أن المرسل وخبر الواحد فيما تعم به البلوى حجة .

وأما سؤال معاذ عما به يقضي ؛ فإنما كان قبل توليه القضاء ؛ ليعلم صلاحيته لذلك ، وإن كان ذلك بعد توليه القضاء ؛ فإنما كان ذلك بطريق التأكيد أو بإعلام الغير بأهليته للقضاء .

وأما توقيفه للعمل بالرأي على عدم وجدان الكتاب والسنة ؛ فغير مخالف لقوله تعالى : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ؛ إذ المراد منه إنما هو عدم التفريط فيما ورد من الكتاب ، لا أن المراد به بيان كل شيء ؛ فإنا نعلم عدم

اشتماله على بيان العلوم العقلية من الهندسية والحسابية وكثير من الأحكام الشرعية .

وبتقدير أن يكون المراد به بيان كل شيء لكن لا بطريق الصريح ، بل بمعنى أنه أصل لبيان كل شيء ؛ فإنه أصل لبيان صدق الرسول في قوله ، وقوله بيان للقياس وغيره ؛ وبه يخرج الجواب عن الآية الأخرى .

وأما توقيفه العمل بالسنة على عدم الكتاب ؛ فالمراد به الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ ، ويجب تنزيله على ذلك ضرورة الجمع بين تقرير النبي عليه السلام له على ذلك وبين الدليل الدال على نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة .

وعن السؤال الثاني : أن يمتنع حمل اجتهاد الرأي على الاجتهاد في الاستدلال بخفي نصوص الكتاب والسنة ؛ لأن قوله : «فإن لم تجد» عام في الجلي والخفي[1] ؛ بدليل صحة الاستثناء وورود الاستفهام ؛ فتخصيص ذلك بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع ، والتمسك بالبراءة الأصلية في نفي الأحكام الشرعية ليس بحجة على ما يأتي ؛ فلا يكون اجتهاد الرأي فيه مستنداً للحكم[2] .

وبتقدير أن يكون حجة ؛ فذلك معلوم لكل عاقل ؛ فلا يكون مفتقراً إلى اجتهاد الرأي .

وعن السؤال الثالث : أنا لا نسلم أن ما كانت علته منصوصة يكون قياساً على ما سيأتي[3] .

---

(١) قارن بين رأيه فيما تقدم في صيغ العموم وحكمه هنا ؛ بأن قوله : «فإن لم تجد» ، يفيد العموم .

(٢) انظر جوابه هنا عن التمسك بالبراءة الأصلية واعتراضه على الحجة المعنوية فيما تقدم بالتمسك بالبراءة الأصلية ، وإنها مدرك شرعي للأحكام (ص ٣٦/ج٤) .

(٣) سيأتي أول المسألة الثالثة .

وإن سلمنا أنه قياس ؛ فما ذكرناه وإن لم يكن حجة على النظّام فهو حجة على غيره .

وعن الرابع : أن إكمال الدين ؛ إنما يكون ببيان كل شيء : إما بلا واسطة أو بواسطة على ما بيناه ؛ وعلى هذا فلا يمتنع العمل بالقياس بعد إكمال الدين لكونه من جملة الوسائط .

وعن الخامس : ما سبق من أن المسألة ظنية غير قطعية[1] ؛ وعلى هذا فلا يخفى الجواب عما يعترض به على خبر ابن مسعود .

كذلك جواب كل ما يعترض به من هذه الأسئلة على باقي الأخبار .

وما ذكروه على خبر الجارية الخثعمية فبعيد أيضاً ؛ فإنه لو لم يكن مدرك الحكم فيما سألت عنه القياس على دين الآدمي ؛ لما كان التعرض لذكره مفيداً ، بل كان يجب الاقتصار على قوله : «نعم» .

وما ذكروه على حديث أم سلمة ؛ فغير صحيح ؛ وذلك لأنه لو لم يكن اتباعاً له في فعله بطريق التأسي به لما كان حكم فعله ثابتاً في حقنا ، ولا معنى للقياس سوى ذلك .

وما ذكروه على حديث سعد بن معاذ ؛ باطل أيضاً ؛ لأن حكمه لو كان مستنداً إلى الكتاب والسنة لما كان ذلك برأيه ؛ وقد قال : «احكم فيهم برأيك»[2] ، وقوله عليه السلام : «لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله» ؛ لا منافاة بينه

---

(١) انظر ما تقدم تعليقاً (ص٤١ /ج ٤) .

(٢) تحكيم النبي ﷺ سعداً في بني قريظة ؛ ثابت في الجملة ، أما أن يكون قال لسعد : «احكم فيهم برأيك» ؛ فهذا يحتاج إلى إثبات .

وبين الحكم بالقياس ؛ فإنه إذا كان القياس من طرق الشرع ؛ فالحكم المستند إليه يكون حكماً لله ولرسوله .

وما ذكروه على خبر الشحوم ؛ مندفع من حيث أن الظاهر من إضافة التحريم إلى المأكول إنما هو تحريم الأكل ، وكذلك التحريم المضاف إلى النساء ؛ إنما هو تحريم الوطء ، وإلى الدابة تحريم الركوب ، وإلى الدار ؛ تحريم السكنى .

وكذلك في كل شيء على حسبه ، وهو المتبادر إلى الفهم عند إطلاقه ؛ فتحريم البيع لا يكون مأخوذاً من مطلق التحريم المضاف إلى أكل الشحوم ؛ فلم يبق إلا أن يكون بطريق الإلحاق به ، وهو معنى القياس(١) .

وما ذكروه على الأخبار الدالة على التعليل بالعلل المذكورة من أن ذلك لا يدل على التعدية ؛ فحق ؛ غير أن ما ذكروه بتقدير تسليم التعدية على مذهب النظّام ؛ فقد سبق جوابه(٢) .

وأما الإجماع : وهو أقوى الحجج في هذه المسألة(٣) ؛ فهو أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير نكير من أحد

---

(١) انظر الخلاف في عموم المقتضى في المسألة التاسعة من مسائل العموم .

(٢) انظر الجواب عن السؤال الثالث (ص٤٨ / ج ٤) .

(٣) قد يقال : ليس الإجماع بأقوى الحجج في هذه المسألة ؛ لأن ذلك إما أن يكون من جهة متون الآثار أو أسانيدها . أما الأول ؛ فغير مسلم ؛ فإن ما سيذكر من نصوص الآثار قد دخل كلاً منهما الاحتمال كما دخل في كل نص من نصوص الآيات والأحاديث التي استدل بها على القياس من قبل . وأما الثاني ؛ فكذلك ؛ فإن أسانيد الآثار منها ما لم يصح كما سيأتي بيانه ؛ ومنها ما صح ؛ إلا أنه في غير محل النزاع ، أو خبر واحد كما في الأحاديث التي سبق الاستدلال بها في المسألة ، وتمتاز الآيات بالتواتر وإن نظر إلى وحدة معاني الآثار واشتراكها في الدلالة على القياس ؛ فذلك متحقق في الأحاديث ؛ كما صرح به بعد ما تقدم من الأحاديث في قوله : «إلى غير ذلك من الأخبار المختلف لفظها المتحد معناها ، النازل جملتها منزلة المتواتر ؛ وإن كانت آحادها آحاداً» .

منهم[1] ؛ فمن ذلك[2] رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك .

وقياس خليفة رسول الله في ذلك بواسطة أخذ الزكاة للفقراء وأرباب المصارف[3] .

ومن ذلك ؛ قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة : «أقول في الكلالة برأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان ؛ الكلالة ما عدا الوالد والولد[4]» .

ومن ذلك ؛ أن أبا بكر ورّث أم الأم دون الأب ؛ فقال له بعض الأنصار : «لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها ، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت» ؛ فرجع إلى التشريك بينهما في السدس[5] .

---

(١) انظر : مناقشة ابن حزم لأدلة مثبتي القياس في الجزء السابع والثامن من «الإحكام في أصول الأحكام» .

(٢) قد يقال : أن موافقة الصحابة أبا بكر في أخذ الزكاة ممن وجبت عليه وقتال من منعها بعد المراجعة والمحاورة بينهم ؛ إنما كان لفهمهم ذلك من النصوص ؛ كقوله تعالى : ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾ ؛ وكحديث : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ؛ فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله» .

(٣) لا من قياس الزكاة على الصلاة ولا من قياس أبي بكر على النبي ﷺ .

(٤) الأثر ذكره ابن جرير في «تفسيره» من طريق عامر الشعبي ؛ قال : قال أبو بكر . . . إلخ ، وفيه انقطاع ؛ فإن الشعبي ولد بعد وفاة أبي بكر ، وأيضاً ؛ ليس في الأثر قياس ؛ فإن القياس : إلحاق فرع بأصل في حكم لجامع ، وليس ذلك في الأثر ؛ كما أنه ليس رأياً مجرداً ؛ وإنما استنبطه أبو بكر ـ والله أعلم ـ ممن ذكر وترك من الورثة في آيتي الكلالة .

(٥) رواه مالك في «الموطأ» من طريق القاسم بن محمد بن أبي بكر ؛ قال : جاءت الجدتان إلى أبي بكر . . . إلخ ، والقاسم لم يدرك أبا بكر ؛ فالأثر منقطع .

وأيضاً ؛ يمكن أن يقال : أن أبا بكر استند في تشريك الجدتين في السدس إلى ما ورد في ذلك من النص ؛ فطبق حديث توريث الجدة عليهما .

ومن ذلك حكم أبي بكر بالرأي في التسوية في العطاء حتى قال له عمر: «كيف تجعل من ترك دياره وأمواله، وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الإسلام كرهاً؟»؛ فقال أبو بكر: «إنما أسلموا لله وأجورهم على الله وإنما الدنيا بلاغ»، وحيث انتهت النوبة إلى عمر فرق بينهم[1].

ومن ذلك قياس أبي بكر تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة؛ حتى أنه عهد إلى عمر بالخلافة؛ ووافقه على ذلك الصحابة[2].

ومن ذلك ما روي عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري: «اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأيك»[3].

ومن ذلك قول عمر: «أقضي في الجد برأيي وأقول فيه برأيي»؛ وقضى فيه بآراء مختلفة[4].

---

(١) هذا من اختلاف الاجتهاد في مناط العطاء، وليس بقياس؛ لأنه ليس في الأثر إلحاق فرع بأصل.

(٢) قد يمنع ذلك من يقول: إن خلافة أبي بكر ثبتت بالنص؛ كابن حزم، وعلى ذلك؛ يكون أبو بكر في عهده إلى عمر بالخلافة متأسياً بالنبي ﷺ لا قائساً نفسه عليه؛ وبتقدير أن خلافة أبي بكر ثبتت بالبيعة فقط لا يتعين قياس العهد على البيعة طريقاً لإثبات الخلافة لعمر؛ بل يمكن أن يكون عهد أبي بكر إليه من تصرفات الإمام التي له باختيار الأمة إياه ووضعهم الثقة فيه؛ أعني: أن ذلك امتداد لتصرفاته التي حكم له باختيارهم إياه خليفة وأثر من آثار بيعتهم لأبي بكر.

(٣) كتاب عمر إلى أبي موسى، رواه ابن حزم في الجزء السابع من كتاب «الإحكام»؛ له من طريقين:

الأولى: فيها عبدالملك بن الوليد بن معدان، عن أبيه؛ قال: كتب عمر... إلخ، ثم قال ابن حزم: وعبدالملك متروك الحديث ساقط بلا خلاف، وأبوه مجهول.

وذكر أن في الطريق الثانية أربعة مجهولين وإنها منقطعة. ارجع إليه في تفصيل القول على الأثر «أعلام الموقعين» لابن القيم.

(٤) أقوال عمر المختلفة في الجد وقول أبي بكر وابن عباس وزيد وغيرهم في الجد ذكرها سعيد بن منصور في «سننه» في القسم الأول من المجلد الثالث.

ومن ذلك ؛ قوله لما سمع حديث الجنين : «لولا هذا لقضينا فيه برأينا» . ومن ذلك أنه لما قيل له في مسألة المُشَرَّكة : «هب أن أبانا كان حماراً ألسنا من أم واحدة» ؛ فشرَّك بينهم[1] .

ومن ذلك ؛ أنه لما قيل لعمر : إن سمرة قد أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وخلَّلها وباعها ؛ قال : قاتل الله سمرة ، أما علم أن رسول الله ﷺ قال : «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم ؛ فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها» ؛ قاس الخمر على الشحم وإن تحريمها تحريم لثمنها ، ومن ذلك ؛ أنه جلد أبا بكرة حيث لم يكمل نصاب الشهادة بالقياس على القاذف ، وإن كان شاهداً لا قاذفاً .

ومن ذلك ؛ قول عثمان في واقعة : «إن تتبع رأيك ؛ فرأيك أسدُّ ، وإن تتبع رأي من قبلك ؛ فنعم ذلك الرأي كان» ، ولو كان فيه دليل قاطع على أحدهما لم يجز تصويبهما . ومن ذلك أنه ورث المبتوتة بالرأي[2] .

ومن ذلك قول علي عليه السلام في حد شارب الخمر : «أنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ؛ فحدوه حد المفترين»[3] ؛ قاس حد الشارب على القاذف .

ومن ذلك ؛ أن عمر كان يشك في قول القتيل الذي اشترك في قتله سبعة ؛ فقال له علي : «يا أمير المومنين! أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم؟ ؛ قال : نعم ؛ قال : فكذلك» . وهو قياس للقتل على السرقة .

---

(١) ورواه الحاكم والبيهقي من حديث زيد بن ثابت في قصة مع عمر بن الخطاب .

(٢) ذكر سعيد بن منصور في «سننه» : أن عمر كتب إلى شريح : أن الزوج إذا طلق امرأته ثلاثاً في مرضه أنها ترثه ولا يرثها ، وذكر عن عثمان أنه ورث زوجة عبدالرحمن بن عوف منه وقد طلقها في مرضه ألبتة .

(٣) انظر ما تقدم تعليقاً في الجزء الثالث .

ومن ذلك ؛ ما روي عن علي أنه قال في أمهات الأولاد : «اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يبعن ، وقد رأيت الآن بيعهن» ، حتى قال له عبيدة السلماني : «رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك»[(١)] .

ومن ذلك ؛ قول علي في المرأة التي أجهضت بفزعها بإرسال عمر إليها : «أما المأثم فأرجو أن يكون منحطاً عنك ، وأرى عليك الدية» ؛ فقال له : «عزمت عليك أن لا تبرح حتى تضربها على بني عدي ـ يعني : قومه ـ ، وألحقه عثمان وعبدالرحمن بن عوف بالمؤدب ؛ وقالا : «إنما أنت مؤدب ولا شيء عليك[(٢)]» .

ومن ذلك قول ابن عباس لما ورث زيد ثلث ما بقي في مسألة زوج وأبوين : «أين وجدت في كتاب الله ثلث ما بقي؟» ؛ فقال له زيد : «أقول برأيي وتقول برأيك[(٣)]» . ومن ذلك قوله في مسألة الجد : «ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً؟!» .

ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برأيه بعد ان استمهل شهراً ، وأنه

---

(١) رواه عبدالرزاق في «مصنفه» من طريق عبيدة السلماني ؛ قال : سمعت علياً يقول : اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن ، ثم رأيت بعد أن يبعن ؛ قال عبيدة : فقلت له : فرأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك في الفرقة ؛ قال : فضحك علي ، ورواه سعيد بن منصور في «سننه» من طرق عن عبيد ، ورواه البيهقي في «سننه» .

(٢) أثر في عمر المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ، رواه عبدالرزاق والبيهقي من طريق الحسن البصري ، والحسن لم يدرك عمر ؛ فالأثر منقطع ، وعلى تقدير صحته ؛ فالخلاف بين الصحابة في ذلك خلاف في تحقيق المناط ؛ فطبق عليه علي ضابط قتل الخطأ ولم يعذره بما له من حق التأديب ، ورأي غيره : أن ما له من حق التأديب يعفيه من الدية ، وليس ذلك من القياس في شيء ، انظر : كتاب «الديات» من «تلخيص الحبير» .

(٣) أقول : على تقدير صحة أن زيداً قال لابن عباس : أقول برأيي وتقول برأيك ؛ لا يتعين أن يكون مستند الحكم في هذه المسألة القياس ؛ بل الذي يظهر أن ابن عباس استدل بقوله تعالى : ﴿فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ وبحديث : «ألحقوا الفرائض . . .» إلخ ، والجمهور استدل بما فهم من استقراء النصوص من أن الأنثى إذا كانت في درجة الذكر يكون حظها من الإرث على النصف من حظه .

كان يوصي من يلي القضاء بالرأي ويقول : «لا ضير في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين ؛ فإن لم تجد شيئاً من ذلك ؛ فاجتهد برأيك» .

ومن ذلك اختلاف الصحابة في الجد حتى ألحقه بعضهم بالأب في إسقاط الأخوة ، وألحقه بعضهم بالآخوة . ومن ذلك اختلافهم في قول الرجل لزوجته : «أنت علي حرام» ؛ حتى قال أبو بكر وعمر : هو يمين .

وقال علي وزيد : هو طلاق ثلاث ؛ وقال ابن مسعود : هو طلقة واحدة .

وقال ابن عباس : هو ظهار . إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى ؛ وذلك يدل على أن الصحابه مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها ، وأنه ما من واحد من أهل النظر والاجتهاد منهم إلا وقد قال بالرأي والقياس ، ومن لم يوجد منه الحكم بذلك ؛ فلم يوجد منه في ذلك إنكار فكان اجماعاً سكوتياً وهو حجة مغلبة على الظن ؛ لما سبق تقريره في مسائل الإجماع .

وإنما قلنا : إنهم قالوا بالرأي والقياس في جميع هذه الصور ؛ وذلك لا بد لهم فيها من مستند ؛ وإلا كانت أحكامهم بمحض التشهي والتحكم في دين الله من غير دليل ، وهو ممتنع ، وذلك المستند يمتنع أن يكون نصاً ؛ وإلا لأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص إقامة لعذره ورداً لغيره عن الخطأ بمخالفته على ما اقتضته العادة الجارية بين النظار ؛ ولأن العادة تحيل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة إلى إظهاره في محل الخلاف ، وهذا بخلاف ما إذا أجمعوا على حكم في واقعة بناء على نص ؛ فإنه لا يمتنع اتفاقهم على عدم نقله بناء على الاكتفاء في ذلك الحكم بإجماعهم ، ولو أظهروا تلك النصوص واحتجوا بها ؛ لكانت العادة تحيل نقلها ؛ فحيث لم تنقل دل على عدمها ، وإذا لم يكن

نصاً تعين أن يكون قياساً واستنباطاً .

فإن قيل : لا نسلم أن أحداً من الصحابة عمل بالقياس ، وما نقل عنهم من الاجتهاد في الوقائع المذكورة والعمل بالرأي ؛ فلعلهم إنما استندوا فيه إلى الاجتهاد في دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنة ؛ كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح أحد النصين على الآخر والنظر في تقرير النفي الأصلي ، ودلاله الاقتضاء والإشارة ، والتنبيه والإيماء ، وأدلة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالأدلة النصية .

قولكم : لو كان ثَم نص لظهر . ولو كانوا قائسين لتلك الصور على غيرها ؛ لأظهروا العلل الجامعة فيها وصرحوا بها ؛ كما في النصوص ولو أظهروها واحتجوا بها لنقلت أيضاً ؛ فعدم نقلها يدل على عدمها وإذا لم يكن قياس واستنباط ؛ تعين أن يكون المستند إنما هو النص وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

وما نقل عن الصحابة من التصريح بالعمل بالرأي في الوقائع المذكورة لا يلزم أن يكون قياساً ؛ فإن اجتهاد الرأي أعم من اجتهاد الرأي بالقياس على ما تقرر ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص .

سلمنا أنهم عملوا بالقياس ؛ غير أنا لا نسلم عمل الكل به ؛ فإنه لم ينقل ذلك إلا عن جماعة يسيرة لا تقوم الحجة بقولهم .

قولكم : إنه لم يوجد من غيرهم نكير عليهم ؛ لا نسلم ذلك .

وبيان وجود الإنكار[1] ما روى عن أبي بكر أنه لما سئل عن الكلالة قال :

---

(١) انظر : آثار الإنكار والكلام عليها في الجزء الثامن في إبطال القياس من كتاب «الإحكام» لابن حزم» ، وفي «أعلام الموقعين» لابن القيم .

«أي سماء تظلني وأي أرض تقلني ، إذا قلت في كتاب الله برأيي» .

وأيضاً ؛ ما روي عن عمر أنه قال : «إياكم وأصحاب الرأي ؛ فإنهم أعداء الدين أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ؛ فقالوا بالرأي ؛ فضلوا وأضلوا» .

وقال : «إياكم والمكايلة» ؛ فسئل عن ذلك ؛ فقال : «المقايسة» .

وروي عن شريح أنه قال : كتب إلي عمر : «اقض بما في كتاب الله ؛ فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض في سنة رسول الله ؛ فإن جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما أجمع عليه أهل العلم ؛ فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضي» .

وأيضاً : ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال لعمر في مسألة الجنين : «إن اجتهدوا فقد أخطأوا ، وإن لم يجتهدوا فقد غشوك» .

وروي عن عثمان وعلي أنهما قالا : « لو كان الدين بالقياس ؛ لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره» .

وروي عن ابن عباس أنه قال : «إن الله تعالى قال لنبيه ﷺ : ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ ؛ ولم يقل : بما رأيت ، ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله .

وقال : «إياكم والمقاييس ؛ فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس» .

وقال : «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه» .

وروي عن ابن عمر أنه قال : «السنة ما سنه رسول الله ، لا تجعلوا الرأي سنة» .

وقال أيضاً : «إن قوماً يفتون بآرائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون»

وقال أيضاً : «اتهموا الرأي على الدين ؛ فإنه منا تكلف وظن ، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً» .

وروي عن ابن مسعود أنه قال : «إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرم الله وحرمتم كثيراً مما حلل الله» .

وقال أيضاً : «قراؤكم صلحاؤكم يذهبون ، ويتخذ الناس رؤوساً جهالاً يقيسون ما لم يكن بما كان» .

وقالت عائشة : «أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله بفتواه بالرأي في مسألة العينة» .

وقد أنكر التابعون ذلك أيضاً ؛ حتى قال الشعبي : «ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله ، وما أخبروك عن رأيهم فألقه في الحش» .

وقال مسروق : «لا أقيس شيئاً بشيء ، أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها» ، وكان ابن سيرين يذم المقاييس ويقول : «أول من قاس إبليس» .

ومع هذه الإنكارات من الصحابة والتابعين ؛ فلا إجماع .

سلمنا أنه لم يظهر النكير في ذلك .

لكن لا يلزم منه أن يكون سكوت الباقين عن موافقة ؛ لما ذكر في الإجماع .

وسلمنا أنه موافقة ؛ لكنه لاحجة في إجماع الصحابة وكيف يقال بذلك ، وقد عدلوا عما أمروا به ونهوا عنه ، وتجبروا وتأمروا ، وجعلوا الخلاف طريقاً إلى أغراضهم الفاسدة ، حتى جرى بينهم ما جرى من الفتن والحروب ، وتألبوا على أهل البيت ، وكتموا النص على علي رضي الله عنه ، وغصبوه الخلافة ،

ومنعوا فاطمة إرثها من أبيها المنصوص عليه في كتاب الله برواية انفرد بها أبو بكر وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم المحيط بجميع النصوص الدالة على جميع الأحكام الشرعية ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يجوز معها الاحتجاج بأقوالهم ؛ وهذا السؤال مما أورده الرافضة .

سلمنا أن قول البعض بالقياس وسكوت الباقين حجة ؛ لكنها حجة ظنية على ما سبق في الإجماع ، وكون القياس حجة أمر قد تعبدنا فيه بالعلم ؛ فلا يكون مستفاداً من الدليل الظني .

سلمنا صحة الاحتجاج به ؛ ولكن ما المانع أن يكون عملهم بالقياس المنصوص على علته ، ونحن نقول به ، كما قاله النظام والقاشاني والنهرواني .

سلمنا عملهم بكل قياس ؛ لكن لِم قلتم إنه إذا جاز العمل بالقياس للصحابة جاز ذلك لمن بعدهم؟ وذلك ؛ لأن الصحابة لما كانوا عليه من شدة اليقين والصلابة في الدين ومشاهدة الوحي والتنزيل ، وكثرة التحفظ في أمور دينهم ؛ حتى نقل عنهم قتل الآباء والأبناء ، وبذل الأنفس والأموال ، ومهاجرة الأهل والأوطان في نصرة الدين ، حتى ورد في حقهم من التفضيل والتعظيم في الكتاب والسنة ما لم يرد مثله في حق غيرهم ، على ما ذكر في الإجماع ، وعند ذلك ؛ فلا يلزم من جواز عملهم بالقياس جوازه لغيرهم .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على صحة القياس وأنا متعبدون به ؛ لكنه معارض بالكتاب والسنة .

أما الكتاب : فقوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾ ؛ والحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله . ؛لأنه حكم بغير قوليهما .

وقوله تعالى : ﴿وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ؛ والحكم بالقياس قول بما لم يعلم .

وقوله تعالى : ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ ، وقوله تعالى : ﴿إن بعض الظن إثم﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وإن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ ؛ والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله ، وقوله تعالى : ﴿ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ ، وقوله تعالى : ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ ؛ والحكم بالقياس لا يكون حكماً لله ولا مردوداً إليه ، وقوله تعالى : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ ؛ وذلك يدل على أنه لا حاجة إلى القياس .

وأما من جهة السنة فما روى عمر عن النبي ﷺ قال : «ستفترق أمتي فرقاً أعظمها فتنة الذين يقيسون الأمور بالرأي»[1] ، وأيضاً ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال : «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالرأي ؛ فإذا فعلوا ذلك ضلوا وأضلوا»[2] ؛ وذلك يدل على أن القياس والعمل بالرأي غير صحيحح .

والجواب قولهم : لا نسلم أن أحداً من الصحابة عمل بالقياس .

قلنا : دليله ما ذكرناه .

قولهم : يحتمل أن يكون عملهم بدلالات النصوص الخفية .

قلنا : لو كان كذلك لظهر المستند واشتهر على ما قررناه .

قولهم : ولو كان ذلك لمحض القياس ؛ لأظهروا العلل الجامعة وصرحوا بها

---

(١) رواه الطبراني في «الكبير» والبزار ورجاله رجال «الصحيح» .

(٢) رواه أبو يعلى في «مسنده» وفي سنده عثمان بن عبدالرحمن الزهري ، متفق على ضعفه .

كما في النصوص .

قلنا : منهم من صرح ؛ كتصريح أبي بكر في التسوية في العطاء بين المهاجرين وغيرهم وهو قوله : «إنما الدنيا بلاغ» ، وتصريح علي في قياسه حد شارب الخمر على حد القاذف ؛ بواسطة الاشتراك في الافتراء ، وتصريح عثمان وعبدالرحمن بن عوف في إلحاقهم عمر في صورة المرأة التي أجهضت الجنين بالمؤدب ، بواسطة التأديب .

ومنهم من اعتمد في التنبيه عليها بفتواه وجرى العادة بفهم المستمع وجه المأخذ والشبه بين محل النزاع ومحل الإجماع ؛ ولهذا فإن العادة جارية من بعض الملوك بقتل الجاسوس إذا ظفر به زجراً له ولغيره عن التجسس عليه ، وعادة البعض الإحسان إليه لاستمالته له حتى يدله على أحوال عدوه ؛ فإذا رأينا ملكاً قد قتل جاسوساً أو أحسن إليه ولم نعهد من عادته قبل ذلك شيئاً ؛ كان ذلك كافياً في التنبيه على رعاية العلة الموجبة للقتل أو الإحسان في محل الوفاق ولا كذلك النصوص ، فإن الأذهان غير مستقلة بمعرفتها ؛ فدعت الحاجة إلى تصريح بها .

وعلى هذا ؛ فمن قال منهم في قوله : «أنت علي حرام» : إنه طلاق ثلاث ؛ نبه على أن مطلق التحريم يقتضي نهاية التحريم ، وذلك مشترك بينه وبين الطلاق الثلاث ؛ فلذلك عدى الطلاق الثلاث إليه .

ومن جعله طلقة واحدة نبه على أنه اعتبر فيه أقل ما يثبت معه التحريم ؛ فلذلك ألحقه بالطلقة الواحدة .

ومن جعله ظهاراً ؛ ألحقه بالظهار من حيث أنه يفيد التحريم بلفظ ليس هو لفظ الطلاق ولا لفظ الإيلاء .

ومن شرّك بين الجد وابن الابن ؛ نبه على أن العلة في ذلك استواؤهما في الإدلاء إلى الميت في طرفي العلو والسفل ؛ ولهذا شبههما بغصني شجرة وجدولي نهر .

ومن ذلك ؛ تنبيه عمر في قياسه الخمور على الشحوم ؛ على أن العلة في تحريم أثمانها تحريمها ؛ ومن ذلك التنبيه في التشريك بين الأخوة من الأب والأم والأخوة من الأم على أن العلة الاشتراك في جهة الأمومة إلى غير ذلك من التنبيهات .

ويدل على ما ذكرناه تصريح أكثر الصحابة فيما عملوا به بالرأي .

قولهم : اجتهاد الرأي أعم من القياس .

قلنا : وإن كان الأمر على ما قيل ؛ غير أنا قد بينا إنه لم يكن ذلك مستنداً إلى النصوص ؛ فتعين استناده إلى القياس والاستنباط[1] .

قولهم : لا نسلم عمل الكل بالقياس .

قلنا : وإن عمل به البعض ؛ فقد بينا أنه لم يوجد من الباقين في ذلك نكير ، فكان إجماعاً .

قولهم : قد وجد الإنكار ؛ لا نسلم ذلك ، وما ذكروه من صور الإنكار فهي منقولة عمن نقلنا عنهم القول بالرأي والقياس ؛ فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير أولوية ؛ وعند ذلك فيجب حمل ما نقل عنهم من إنكار العمل بالرأي والقياس على ما كان من ذلك صادراً عن الجهال ، ومن ليس له رتبة الاجتهاد ، وما كان من ذلك مخالفاً للنص ، وما ليس له أصل يشهد له بالاعتبار ، وما كان على خلاف القواعد

(١) سبق تعليقاً ما في ذلك (ص٥١ ـ ٥٢ ـ ٥٤/ ج ٤) .

الشرعية وما وما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن جمعاً بين النقلين ؛ هذا من جهة الإجمال .

وأما من جهة التفصيل ؛ فقول أبي بكر : «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي؟» ؛ فإنما أراد به قوله في تفسير القرآن ، ولا شك أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه لكونه مستنداً إلى محض السمع عن النبي ﷺ وأهل اللغة ، بخلاف الفروع الشرعية .

وأما قول عمر : «إياكم وأصحاب الرأي» الخبر إلى آخره ؛ فإنما قصد به ذم من ترك الأحاديث وحفظ ما وجد منها ، وعدل إلى الرأي مع أن العمل به مشروط بعدم النصوص .

وقوله : «إياكم والمكايلة» ؛ أي : المقايسة ؛ فالمراد به المقايسة الباطلة لما ذكرناه .

وأما قوله لأبي موسى الأشعري[1] ؛ فإنما يفيد أن لو لم يكن القياس مما أجمع عليه أهل العلم وإلا فبتقدير أن يكون واجداً له ؛ فلا .

وقول علي لعمر في مسألة الجنين ؛ لا يدل على أن كل اجتهاد خطأ ونحن لا ننكر الخطأ في بعض الاجتهادات ؛ كما سبق تعريفه .

وأما قول عثمان وعلي : «لو كان الدين بالقياس . . .» الخبر ؛ فيجب حمله على أنه لو كان جميع الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من

---

(١) «قوله لأبي موسى الأشعري» الصواب : «قوله لشريح» ، ونص الأثر كما ذكره النسائي في «سننه» من طريق الشعبي ، عن شريح : أنه كتب إلى عمر يسأله ؛ فكتب إليه عمر : أن اقض بما في كتاب الله تعالى ؛ فإن لم يكن في كتاب فسنة رسول الله ﷺ ؛ فإن لم يكن في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ؛ فاقض بما قضى الصالحون ؛ فإن لم يكن في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون ؛ فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر ، ولا أرى التأخر إلا خير لك ، والسلام .

ظاهره ويكون المقصود منه أنه ليس كل ما أتت به السنن على ما يقتضيه القياس .

وأما قول ابن عباس : «إن الله قال لنبيه . . .» الخبر ؛ ليس فيه ما يدل على عدم الحكم بالقياس إلا بمفهومه ، وليس بحجة على ما سبق بيانه .

وقوله : «إياكم والمقاييس» ؛ يجب حمله على المقاييس الفاسدة كالمقاييس التي عبدت بها الشمس والقمر وغير ذلك مما بيناه ؛ لما سلف من الجمع بين النقلين .

وقوله : «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه» ؛ يجب حمله على الرأي المجرد عن اعتبار الشارع له لما سبق .

وأما قول ابن عمر : «السنة ما سنه رسول الله ﷺ» ؛ فإنما ينفع أن لو كان القياس ليس مما سنه الرسول .

وقوله : «لا تجعلوا الرأي سنة» ؛ أراد به الرأي الذي لا اعتبار له ؛ وإلا فالرأي المعتبر من السنة لا يكون خارجاً عن السنة .

وقوله : «إن قوماً يفتون بآرائهم . . .» الخبر ؛ ليس فيه ما يدل على أن كل من أفتى برأيه يكون كذلك ، ونحن لا ننكر أن بعض الآراء باطل .

وقوله : «اتهموا الرأي على الدين» ؛ غايته الدلاله على احتمال الخطأ فيه وليس فيه ما يدل على إبطاله .

وقوله : ﴿وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ ؛ المراد به استعمال الظن في مواضع اليقين لا أن المراد به إبطال الظن بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة[1] .

(١) أو المراد الظن المحض الذي لا يرشد إليه دليل ؛ إنما هو مجرد حدس وتخمين .

وأما قول ابن مسعود : «إذا قلتم في دينكم بالقياس . . .» الخبر ؛ يجب حمله على القياس الفاسد لما سبق ، وقوله : «ويتخذ الناس رؤوساً جهالاً . . . إلخ» ؛ فالمراد به أيضاً القياس الباطل ؛ ولهذا وصفهم بكونهم جهالاً ، وعلى ذلك يجب حمل قول عائشة في حق زيد بن أرقم ، وكذلك قول الشعبي ومسروق وابن سيرين جمعاً بين النقلين ، كما سبق تقريره .

قولهم : لا نسلم أن السكوت يدل على الموافقة .

قلنا : دليله ما سبق في مسائل الإجماع .

قولهم : لا نسلم أن إجماع الصحابة حجة ؛ قد دللنا عليه في مسائل الإجماع أيضاً ، وما ذكروه من القوادح في الصحابة فمن أقوال المبتدعة الزائغين كالنظام ومن تابعه من الرافضة الضلال ؛ وقد أبطلنا ذلك كله في كتاب «أبكار الأفكار» في المواضع اللائقة بذلك[1] .

قولهم : إنه حجة ظنية .

قلنا : والمسألة أيضاً ظنية .

قولهم : ما المانع أن يكون عملهم بالأقيسة المنصوص على عللها ؟

عنه أجوبة ثلاثة :

الأول : أنه لو كان ثم نص لنقل كما ذكرناه في النصوص الدالة على الأحكام .

الثاني : أنه إذا كانت العلة منصوصة ؛ فإن لم يرد التعبد بإثبات الحكم بها في غير محل النص فيمتنع إثباته ؛ لما يأتي في المسألة التي بعدها وإن ورد

(١) أهم المراجع في دفع التهم التي وجهها الرافضة إلى أصحاب كتاب «منهاج السنة» لابن تيمية .

الشرع بذلك ؛ فالحكم يكون في الفرع ثابتاً بالاستدلال ؛ أي : بعلة منصوصة ، لا بالقياس على ما يأتي تقريره ؛ وعلى هذا فلا يكونون عاملين بالقياس .

الثالث : إن ذلك يكون حجة على من أنكر القياس مطلقاً ، وإن لم يكن حجة على النظَّام والقائلين بقوله .

قولهم : لا يلزم أن يكون القياس حجة بالنسبة إلى غير الصحابة .

قلنا : القائل قائلان : قائل يقول بالقياس مطلقاً بالنسبة إلى الكل .

وقائل بنفيه مطلقاً بالنسبة إلى الكل ؛ وقد اتفق الفريقان على نفي التفصيل[1] كيف وإنه حجة على ما قال بنفيه مطلقاً .

وما ذكروه من المعارضة أما الآية الأولى ؛ فإنما تفيد أن لو لم يكن القياس مما عرف التعبد به من الله تعالى ورسوله ؛ وعند ذلك فيتوقف كون العمل بالقياس تقدماً بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله ؛ وذلك متوقف على كون الحكم به تقدماً بين يدي الله ورسوله ؛ فلا يكون حجة .

وأما الآية الثانية والثالثة ؛ فجوابهما من ثلاثة أوجه :

الأول : أنا نقول بموجب الآيتين ، وذلك لأنا إذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا به ؛ يكون معلوم الوجوب لنا بالإجماع لا أنه غير معلوم .

الثاني : أنه يجب حمل الآيتين على النهي عن القول بما ليس بمعلوم على ما تعبدنا فيه بالعلم جمعاً بينهما وبين ما ذكرناه من الأدلة .

الثالث : أن الآيتين حجة على الخصوم في القول بإبطال القياس ؛ إذ هو

---

(١) انظر : المسألة التاسعة عشرة من مسائل الإجماع .

غير معلوم لهم لكون المسألة غير علمية ، فكانت مشتركة الدلالة .

ويمثل هذه الأجوبة يكون الجواب عن قوله تعالى[1] : ﴿وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ .

وقوله : ﴿إن بعض الظن إثم﴾ .

وأما قوله تعالى : ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ فنحن نقول بموجبه ؛ فإن من حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل ، كيف ، وإن ذلك خطاب مع الرسول ولا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول ؛ لإمكان تعريفه أحكام الوقائع بالوحي امتناع ذلك في حق غيره[2] .

وقوله تعالى : ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ .

وقوله : ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾ غير مانع من القياس ؛ لأن العمل بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم من الله ورد إليه وإلى الرسول .

وأما من قال بإبطال القياس فلم يعمل بقول الله وقول الرسول ولا بما استنبط منهما ؛ فكان ذلك حجة عليه لا له .

وقوله تعالى : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ .

وقوله : ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ .

فالمراد به أن الكتاب بيان لكل شي ؛ إما بدلائل ألفاظه من غير واسطة ، وإما بواسطة الاستنباط منه ، أو دلالته على السنة والإجماع الدالين على اعتبار القياس ؛ فالعمل بالقياس يكون عملاً بما بينه الكتاب لا أنه خارج عنه .

---

(١) أي : عن الاستدلال بقوله تعالى .

(٢) انظر : المسألة الأولى من مسائل الاجتهاد في تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه .

كيف وأنه مخصوص بالإجماع فإنا نعلم عدم اشتماله على تعريف العلوم الرياضية من الهندسية والحسابية بل وكثير من الأحكام الشرعية[1] ؛ كمسائل الجد والأخوة ، وأنت علي حرام ، والمفوضة ، ومسائل العول ، ونحوه ، وعند ذلك فيجب حمله على أن ما اشتمل عليه الكتاب من الأحكام المبينة به لا تفريط فيها ، حذراً من مخالفة عموم اللفظ .

وأما ما ذكروه من السنة في ذم الرأي فيجب حمله على الرأي الباطل ؛ كما ذكرناه جمعاً بين الأدلة .

*** المسألة الثالثة :**

إذا نص الشارع على علة الحكم ؛ هل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها إلى غير محل الحكم المنصوص دون ورود التعبد بالقياس بها؟ اختلفوا فيه :

فقال أبو إسحاق الإسفرائيني وأكثر أصحاب الشافعي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وبعض أهل الظاهر : لا يكفي ذلك .

وقال أحمد بن حنبل والنظام والقاشاني والنهرواني وأبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة والكرخي : يكفي ذلك في إثبات الحكم بها أين وجدت ؛ وإن لم يتعبد بالقياس بها .

وقال أبو عبدالله البصري : إن كانت العلة المنصوص عليها علة للتحريم وترك الفعل ؛ كان التنصيص عليها كافياً في تحريم الفعل بها من أين وجدت .

وإن كانت علة لوجوب الفعل أو ندبه لم يكن ذلك كافياً في إيجاب الفعل بها ، ولا في ندبه أين وجدت دون ورود التعبد بالقياس ؛ لأن من تصدق

---

(١) القول بعدم تعريف القرآن لكثير من الأحكام الشرعية ؛ دعوى ينازع فيها المخالف ، وما ذكره من الأمثلة قد ردها المخالف إلى النصوص أو البراءة الأصلية .

على فقير لفقره بدرهم لا يجب أن يتصدق على كل فقير ، ومن أكل شيئاً من السكر لأنه حلو ؛ لا يجب عليه أن يأكل كل سكر ؛ وهذا بخلاف من ترك كل رمانة لحموضتها ، فإنه يجب أن يترك كل رمانة حامضة .

والمختار هو القول الأول ؛ لأنه إذا قال الشارع : حرمت الخمر لأنه مسكر ، ولم يرد التعبد بإثبات التحريم بالمسكر في غير الخمر فالقضاء بالتحريم في غير الخمر كالنبيذ ، إما أن يكون ذلك لأن اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر وأن قوله : «حرمت الخمر لأنه مسكر» نازل منزلة قوله : «حرمت كل مسكر» ؛ كما قاله النظام ومن قال بمقالته ؛ وإما لوجود العلة في غير الخمر ؛ لعدم إمكان قسم ثالث .

فإن كان الأول : فهو ممتنع من حيث أن قوله : حرمت الخمر لإسكاره ، لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر ؛ كدلالة قوله : حرمت كل مسكر ؛ ولهذا فإنه لو قال : أعتقت عبيدي السودان ؛ عتق كل عبد أسود له ؛ ولو قال : أعتقت سالماً لسواده ؛ فإنه لا يعتق كل عبد له أسود ، وإن كان أشد سواداً من سالم ، وكذلك إذا قال لوكيله : بع سالماً لسوء خلقه لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع ، وإن كان أسوأ خلقاً من سالم .

وإن كان الثاني فهو ممتنع لوجهين :

الأول : أنه لو كان وجود ما نص على عليته كافياً في إثبات الحكم أينما وجدت العلة دون التعبد بالقياس ؛ للزم من قوله : أعتقت سالماً لسواده عتق غانم إذا كان مشاركاً له في السواد ، وهو ممتنع .

الثاني : أنه من الجائز أن يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الإسكار ، ومن الجائز أن يكون خصوص إسكار الخمر لما علم الله فيه من المفسدة الخاصة

به ، التي لا وجود لها في غير الخمر ، وإذا احتمل واحتمل ؛ فالتعدية به تكون ممتنعة لا أن يرد التعبد بالتعدية .

فإن قيل : لم قلتم أن اللفظ لا يقتضي بعمومه تحريم كل مسكر ؛ وقوله : أعتقت عبدي سالماً لسواده ؛ دال على عتق غانم أيضاً ، إذا كان أسود ؛ ولهذا فإن أهل اللسان وكل عاقل يناقضه في ذلك عند عدم إعتاقه ، ويقول له : فغانم أيضاً أسود ، فلم خصصت سالماً بالعتق؟ وكذلك القول في قوله لوكيله : بع سالماً لسواده .

هذا بالنظر إلى المفهوم من اللفظ لغة ؛ وحيث لم يقع العتق بغير سالم ولا جاز بيعه شرعاً ؛ فإنما كان لأن اللفظ وإن كان له على ذلك دلالة ؛ لكنها غير صريحة ؛ فالشارع قيد التصرف في إملاك العبيد بصريح القول نظراً لهم في عاقبة الأمر ؛ لجواز طرو الندم والبداء عليهم بخلاف تصرف الشارع في الأحكام الشرعية .

ولهذا ؛ فإنه لو قال الشارع : «حرمت الخمر لإسكاره» وقيسوا عليه كل مسكر ؛ لزم منه تحريم كل مسكر ، ولو قال لوكيله : «بع سالماً لسواده» وقس عليه كل أسود ؛ فإنه لا ينفذ تصرف بذلك .

وإن سلمنا أنه لا عموم في اللفظ ؛ ولكن لم قلتم : إنه يمتنع إثبات الحكم لوجود العلة ، وما ذكرتموه من الوجه الأول ؛ فالعذر عنه ما ذكرناه من تقييد الشارع التصرف في إملاك العبيد بصريح القول دون غيره .

وما ذكرتموه من الوجه الثاني ؛ فغير صحيح ، لستة أوجه :

الأول : أن العرف شاهد بأن الأب إذا قال لولده : لا تأكل هذا ، فإنه مسموم ، وكل هذا لأنه غذاء نافع ؛ فإنه يفهم منه المنع من أكل كل طعام

مسموم ، وجواز أكل كل غذاء نافع ؛ ولو أمكن أن يكون لخصوص الإضافة تأثير ، أو احتمل أن تكون داخلة في التعليل لما تبادر إلى الفهم التعميم من ذلك ، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية .

الثاني : إن الغالب من العلة المنصوص عليها ؛ أن تكون مناسبة للحكم حتى تخرج عن التعبد ، ولا مناسبة في خصوص إضافة الإسكار إلى الخمر بل المناسبة في كونه مسكراً لا غير .

الثالث : أنه لو لم يكن الوصف المنصوص عليه بعمومه ؛ بحيث يثبت به الحكم في موضع آخر ؛ بل العلة خصوص إضافة ذلك الوصف إلى محله ؛ لم يكن للتنصيص عليه فائدة ؛ وذلك لأن اختصاص الخمر بوصف الإسكار ملازم له غير مفارق ؛ فكان يكفيه أن يقول : حرمت الخمر ، لا غير .

الرابع : أن أخذ خصوص إضافة الوصف المنصوص على عليته في التعليل على خلاف الظاهر في جميع التعاليل ؛ ولهذا فإن عقلاء العرب ما نطقوا بعلة إلا وطردوها في غير المحل الذي أضافوها إليه ؛ ولهذا فإنهم إذا قالوا : اضرب هذا الأسود لكونه سارقاً ؛ فإنهم يلغون خصوص إضافة السرقة إلى الأسود ، حتى أن السرقة لو وجدت من أبيض كانت مقتضية لضربه .

الخامس : أنه لو أمكن أخذ خصوص إضافة الصفة إلى محلها في التعليل ، لما صح قياس أصلاً ، وذلك ممتنع .

السادس : أنه إذا قال الشارع : حرمت التأفيف للوالدين ؛ فإنه يفهم منه كل عاقل تحريم ضربهما لما كان الشارع مومياً إلى العلة ، وهي كف الأذى عنهما ؛ فإذا صرح بالعلة ونص عليها كان ذلك أولى بالتعدية ولو كان لخصوص الأذى بالتأفيف مدخل في التعليل ؛ لما فهم تحريم الضرب .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع التعدية فيما إذا قال : حرمت الخمر

لكونها مسكرة ، لكنه غير مطرد فيما إذا قال : علة تحريم الخمر الإسكار ؛ حيث أنه لا إضافة .

والجواب[1] قولهم : لم قلتم أن اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك؟

قلنا : لما ذكرناه[2] .

قولهم : إن قوله : أعتقت سالماً لسواده ؛ مقتضٍ بلفظه عتق غيره من العبيد السودان غير صحيح ؛ فإن اللفظ الدال على العتق إنما هو قوله : أعتقت سالماً ، وذلك لا دلالة على غيره ، وإن قيل : إنه يدل عليه من جهة التعليل ؛ فهو عود إلى الوجه الثاني .

قولهم : إن العقلاء يناقضونه في ذلك بغانم .

قلنا : ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق لهما ، وإنما ذلك منهم طلباً لفائدة التخصيص لسالم بالعتق مع ظنهم عموم العلة التي علل بها ، وإذا بطل القول بتعميم اللفظ ؛ فالعتق يكون منتفياً في غانم لعدم دلالة اللفظ على عتقه[3] ، لا لما ذكروه ، كيف ، وأنه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في حق غانم ؛ لأنه لو دل اللفظ عليه ، لكان الأصل اعتبار لفظه في مدلوله نظراً إلى تحصيل مصلحة العاقل التي دل لفظه عليها .

قولهم : إنه لو قال لوكيله : بع سالماً لسواده ، وقس عليه كل أسود من

---

(١) انظر : الوجه السادس من معارضات من منع القياس (ص ١٥) وجوابه (ص٢٣) .

(٢) لما ذكرناه من أنه لا تماثل بين دلالة الجملتين من جهة وضع اللغة ، جملة : حرمت كل مسكر وجملة : حرمت الخمر لإسكاره .

(٣) أقول : لا يلزم من عدم دلالة اللفظ على العموم من جهة وضع اللغة انتفاء عتق غانم ؛ لجواز أن يستفاد عتقه من العموم من جهة العلة ؛ وإذن لا بد في انتفاء عتق غانم من بطلان الدلالة على العموم من جهة العلة أيضاً .

عبيدي ؛ لا ينفذ تصرفه في غير سالم ، لا نسلم ذلك ؛ فإنه لو قال له : مهما ظهر لك من إرادتي ورضائي بشيء بالاستدلال دون صريح المقال فافعله ؛ فله فعله ، فإذا قال له : أعتق سالماً لسواده وقس عليه غيره ؛ فإذا ظهر أن العلة السواد الجامع بين سالم وغانم ، وإنه لا فارق بينهما ؛ فقد ظهر له إرادته لعتق غانم فكان له عتقه .

قولهم : لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة؟

قلنا : لما ذكرناه من الوجهين . وما ذكروه على الوجه الأول ؛ فإنما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجباً للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة حذراً من التعارض ؛ فإنه على خلاف الأصل .

والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من الإشكال الأول : أنا إنما قضينا فيما ذكروه بالتعميم ؛ نظراً إلى قرينة حال الآباء مع الأبناء ، وأنهم لا يفرقون في حقهم بين سم وسم ، وغذاء نافع وما في معناه من الأغذية النافعة ؛ وهذا بخلاف ما إذا حرم الله شيئاً أو أوجبه ؛ فإن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم ، وتحريم مثل ما أوجب ، حتى أنه يوجب الصوم في نهار رمضان ، ويحرمه في يوم العيد ، ويبيح شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان ، ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام ، ويوجب الغسل من المني دون البول والمذي ؛ مع اتحاد مخرجهما ، ويوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة ، ويبيح النظر إلى وجه الرقيقة الحسناء دون الحرة العجوز الشوهاء ، إلى غير ذلك مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات ، وعلى عكسه الجمع بين المختلفات[1] ؛ وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة

(١) دعوى أن الشريعة فرقت بين المتماثلات وجمعت بين المختلفات غير صحيحة ؛ انظر : جواب الآمدي عن المعارضة الأولى من معارضات مانعي القياس (ص٢٠) وما كتبه ابن القيم في ذلك (ص٥٢ج ٢) من «أعلام الموقعين» طبع : مطبعة السعادة بمصر .

لزمانه لا وجود لها في مثله[1] ؛ إذ ليست المصالح والمفاسد من الأمور التابعة لذوات الأوصاف وطباعها حتى تكون لازمة لها ؛ بل ذلك مختلف باختلاف الأوقات ، هذا كله إن قلنا بوجوب رعاية المصالح ؛ وإلا فلله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد[2] .

وعن الإشكال الثاني : أن النظر في التعليل إلى مناسبة القدر المشترك وإلغاء ما به الافتراق من الخصوصية ؛ إما أن يكون دالاً على وجوب الاشتراك بين الأصل والفرع ، أو لا يكون موجباً له ؛ فإن كان موجباً ؛ فهو دليل التعبد بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون كافياً في تعدية الحكم وهو المطلوب ؛ وإن لم يكن موجباً للتعدية ؛ فلا أثر لإيراده .

وعن الإشكال الثالث ؛ بأن فائدة التنصيص على العلة أن تعلم ، حتى يكون الحكم معقول المعنى إن كان الوصف مناسباً للحكم ؛ فإنه يكون أسرع في الانقياد وأدعى إلى القبول ، وأن ينتفي الحكم في محل التنصيص عند انتفائها ؛ ولمثل هذه الفائدة يكون التنصيص على الوصف وإن لم يكن مناسباً للحكم .

وعن الإشكال الرابع ؛ ما ذكرناه في حل الإشكال الأول .

---

(١) قوله : وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله ؛ ينقض دعواه من قبل أن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم ؛ إذ اختصاص كلٍ بمصلحة علمها الله ظهرت لنا أم لا ؛ يجعله مخالفاً للآخر ؛ فيحكم له بغير حكمه ؛ وإذن ليس مثله لاختلاف مقتضى الحكم في كل منهما ، وكذا المختلفات ؛ قد يوجد بينهما معنى مشترك يقتضي وحدتها في حكم وإن اختلفت من جهات أخرى .

(٢) تقدم تعليقاً الكلام عن وجوب رعاية الله للمصلحة في فعله وتشريعه وكونه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حق ؛ ولكنه لا يتنافى مع وجوب رعاية المصلحة ؛ فإنه كما ثبت بالنص عموم إرادته ومشيئته ، ثبت بالنص أنه لا يفعل ولا يشرع إلا ما هو مقتضى الحكمة ؛ وإذن فهو سبحانه لا يشاء إلا ما كان مقتضى الحكمة والعدالة .

وعن الإشكال الخامس ؛ أنه لا يلزم من إمكان أخذ خصوص المحل في التعليل إبطال القياس ؛ لجواز أن يقوم الدليل على إبطال أخذه في التعليل في آحاد الصور ، ومهما لم يقم الدليل على ذلك ؛ فالقياس يكون متعذراً .

وعن السادس ؛ أنه إنما فهم تحريم ضرب الوالدين من تحريم التأفيف لهما ، نظراً إلى القرينة الدالة على ذلك من إنشاء الكلام وسياقه ، لقصد إكرام الوالدين ودفع الأذى عنهما ، ولا يخفى أن اقتضاء ذلك لتحريم الضرب أشد منه لتحريم التأفيف ؛ ولذلك كان سابقاً إلى الفهم من تحريم التأفيف والتنبيه بالأدنى على الأعلى .

أما أن يكون ذلك مستفاداً من نفس اللفظ والتنصيص على العلة بمجرده ؛ فلا .

وعن الإشكال الأخير ؛ أنه مهما قال : جعلت شرب المسكر علة للتحريم ؛ فالحكم يكون ثابتاً في كل صورة وجد فيها شرب المسكر بالعلة المنصوص عليها بجهة العموم حتى في الخمر ، وذلك من باب الاستدلال لا من باب القياس ؛ فإنه ليس قياس بعض المسكر هاهنا على البعض أولى من العكس ؛ لتساوي نسبة العلة المنصوصة إلى الكل ، ولا كذلك فيما نحن فيه .

وعلى هذا ؛ فلا معنى لما ذكره أبو عبدالله البصري من التفصيل بين الفعل والترك ؛ وذلك لأنه لا مانع ولا بعد في تحريم الخمر لشدة الخمر خاصة دون غيره من المسكرات ، ولعلم الله باختصاصه بالحكمة الداعية إلى التحريم . وأن يشرك بين المثماثلات في إيجاب الفعل أو تركه أو ندبه ؛ لعلمه باشتراكها في الحكمة الداعية إلى الإيجاب والندب .

وأما من أكل سكراً فلم يأكله لمجرد حلاوته ، بل لحلاوته وصدق شهوته

عند فراغ معدته ؛ فإذا زالت الشهوة بالأكل وامتلأت المعدة وتبدلت الحالة الأولى إلى مقابلها ، امتنع لزوم الأكل لكل سكر مرة بعد مرة ؛ حتى أنه لم تتبدل الحال لعم ذلك كل سكر وحلو .

*** المسألة الرابعة :**

مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر الناس ؛ جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس خلافاً لأصحاب أبي حنيفة .

ودليل ذلك : النص والإجماع والمعقول .

أما النص : فتقرير النبي ﷺ لمعاذ في قوله : «اجتهد رأيي»[1] مطلقاً من غير تفصيل وهو دليل الجواز ؛ وإلا لوجب التفصيل ؛ لأنه في مظنة الحاجة إليه ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع .

وأما الإجماع ؛ فهو أن الصحابة لما تشاوروا في حد شارب الخمر ، قال علي رضي الله عنه : «إنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ؛ فحدوه حد المفتري»[2] ، قاسه على حد المفتري ولم ينقل عن أحد من الصحابة في ذلك نكير ؛ فكان إجماعاً .

وأما المعقول ؛ فهو أنه مغلب على الظن ؛ فجاز إثبات الحد والكفارة به لقوله عليه السلام : «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»[3] ، وقياساً على خبر الواحد .

فإن قيل : ما ذكرتموه من الدلائل ظنية والمسألة أصولية قطعية ؛ فلا يسوغ

---

(١) جزء من حديث معاذ ؛ وقد تقدم الكلام عليه (ص٤١) .

(٢) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثالث .

(٣) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثاني .

التمسك بالظن فيها .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب ؛ لكنه معارض بما يدل على عدمه ؛ وذلك من ثلاث أوجه :

الأول : أن الحدود والكفارات من الأمور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها ، والقياس فرع تعقل علة حكم الأصل ؛ فما لا تعقل له من الأحكام علة ؛ فالقياس فيه متعذر ، كما في أعداد الركعات وأنصبة الزكاة ونحوها .

الثاني : أن الحدود عقوبات وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة والقياس مما يدخله احتمال الخطأ ، وذلك شبهة ، والعقوبات مما تدرأ بالشبهات ؛ لقوله عليه السلام : «ادرؤا الحدود بالشبهات»[1] .

الثالث : أن الشارع قد أوجب حد القطع بالسرقة ولم يوجبه بمكاتبة الكفار ؛ مع أنه أولى بالقطع . وأوجب الكفارة بالظهار لكونه منكراً وزوراً ولم يوجبها في الردة مع أنها أشد في المنكر وقول الزور ؛ فحيث لم يوجب ذلك فيما هو أولى ؛ دل على امتناع جريان القياس فيه .

---

(١) أخرجه الدارقطني في «سننه» عن علي مرفوعاً ، وفي سنده المختار بن نافع التمار ، وهو ضعيف ، ورواه ابن ماجه في «سننه» عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ : «ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً» ، وفي سنده يزيد بن زياد أو ابن أبي زياد القرشي الدمشقي .

قال البخاري : منكر الحديث . وقال الترمذي : ضعيف في الحديث .وقال النسائي : متروك الحديث .

وبالجملة قد روى الحديث من طرق مرفوعاً كل منها فيه مطعن ، وروي موقوفاً على عمر وابن مسعود وغيرهما من الصحابة ، والموقوف أصح .

انظر : «نصب الراية» و«تلخيص الحبير» ، ومع ذلك يشهد له أن الأصل البراءة حتى يثبت الناقل عنها .

والجواب عن الأول : لا نسلم أن المسألة قطعية .

وعن المعارضة الأولى : أن الحكم المعدى من الأصل إلى الفرع إنما هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب ، وذلك معقول بما علم في مسائل الخلاف لا أنه مجهول .

وعن الثانية : لا نسلم احتمال الخطأ في القياس على قولنا : «إن كل مجتهد مصيب» وإن سلمنا احتمال الخطأ فيه ؛ لكن لا نسلم أن ذلك يكون شبهة مع ظهور الظن الغالب ، بدليل جواز إثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطأ فيه لما كان الظن فيه غالباً .

وعن الثالثة من وجهين :

الأول : أن غاية ما يقدر أن الشارع قد منع من إجراء القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة وذلك لا يدل على المنع مطلقاً ؛ بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور بمعنى لا وجود له في غيرها ، تقليلاً لمخالفة ما ذكرناه من الأدلة .

الثاني : الفرق ؛وذلك أما بين السرقة ومكاتبة الكفارة فلأن داعية الأراذل وهم الأكثرون متحققة بالنسبة إليها ؛ فلولا شرع القطع لكانت مفسدة السرقة مما تقع غالباً ، ولا كذلك في مكاتبة الكفار .

وأما بين الظهار والردة ؛ فهو الحاجة إلى شرع الكفارة في الردة دون الحاجة إلى شرعها في الظهار ؛ وذلك لما ترتب على الردة من شرع القتل الوازع عنها بخلاف الظهار ، وربما أورد الأصحاب مناقضة على أصحاب أبي حنيفة في منعهم من إيجاب الكفارة بالقياس بإيجاب الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان ، بالقياس على المجامع ؛ وهو غير لازم على من قال منهم بذلك ؛ وذلك

لأن العلة عندهم في حق المجامع لإيجاب الكفارة مومى إليها في قصة الأعرابي ، وهي عموم الإفساد ؛ فالحكم في الأكل والشرب يكون ثابتاً بالاستدلال ؛ أي : بعلة مومى إليها بالقياس ؛ وذلك لأن القياس لا بد فيه من النظر إلى حكم الأصل ؛ إذ هو أحد أركان القياس لضرورة اعتبار العلة الجامعة ، والعلة إذا كانت منصوصة أو مومى إليها ؛ فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الأصل ومهما كان الحكم في الأصل غير ملتفت إليه في اعتبار العلة لاستقلال النص باعتبارها ؛ فلا يكون الحكم في الفرع ثابتاً بالقياس ؛ لأن العمل بالقياس لابد فيه من النظر إلى حكم الأصل .

وقد قيل : أنه لا نظر إليه ، بل غايته أن النص قد دل في الوقاع على الحكم وعلى العلة ؛ فالحكم في الفرع إذا كان ثابتاً للعلة المنصوصة لا يكون حكماً بالقياس ولا بالنص ؛ لعدم دلالة النص عليه ، وإن دل على العلة .

ولا إجماع لوقوع الخلاف فيه وما كان ثابتاً لا بنص ولا إجماع ولا قياس ؛ فالذي ثبت به هو المعبر عنه بالاستدلال[1] .

*** المسألة الخامسة :**

ذهب أكثر أصحاب الشافعي إلى جواز إجراء القياس في الأسباب ، ومنع من ذلك أبو زيد الدبوسي[2] وأصحاب أبي حنيفة ، وهو المختار ، وصورته إثبات كون اللواط سبباً للحد بالقياس على الزنا .

ودليل ذلك أن الحكمة «وهي كونه إيلاج فرج في فرج محرم مشتهى طبعاً» التي يكون الوصف سبباً بها : هي الحكمة التي لأجلها يكون الحكم

(١) انظر : الأصل السادس في معنى الاستدلال وأنواعه .

(٢) هو عبيد الله بن عمر الحنفي القاضي الدبوسي ، نسبة إلى دبوسية قرية من قرى صفد سمرقند ، مات ببخارى عام ٤٠٣هـ .

المرتب على الوصف ثابتاً ، وعند ذلك ؛ فقياس أحد الوصفين على الآخر في حكم السببية لا بد وأن يكون لاشتراكهما في حكمة الحكم بالسببية .

وتلك الحكمة إما أن تكون منضبطة بنفسها ظاهرة جلية غير مضطربة .

فإن كان الأول ؛ فلا يخلو : إما أن يقال بأن الحكمة إذا كانت غير منضبطة بنفسها يصح تعليل الحكم بها أو لا يصح ؛ إذ الاختلاف في ذلك واقع ؛ فإن قيل بالأول كانت مستقلة بإثبات الحكم ، وهو الحد المرتب على الوصف ولا حاجة إلى الوصف المحكوم عليه بكونه سبباً للاستغناء عنه ، وإن كان الثاني ؛ فقد امتنع التعليل والجمع بين الأصل والفرع بها ، وأما إن كانت خفية مضطربة ؛ فإما أن تكون مضبوطة بضابط ؛ فذلك الضابط لها هو السبب ، وهو القدر المشترك بين الأصل والفرع ، ولا حاجة إلى النظر إلى خصوص كل واحد من الوصفين المختلفين ؛ وهما الزنا واللواط هنا المقتضي على أحدهما بالأصالة والاخر بالفرعية .

وإن لم تكن مضبوطة بضابط ؛ فالجمع بها يكون ممتنعاً إجماعاً ؛ لاحتمال التفاوت فيها بين الأصل والفرع ؛ فإن الحكم مما يختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال .

فإن قيل : ما المانع أن يكون الوصف الجامع بينهما هو الحكمة وما ذكرتموه من كون الحكمة إذا كانت خفية مضطربة يمتنع الجمع بها لاحتمال التفاوت فيها؟

قلنا : احتمال التفاوت وإن كان قائماً ؛ غير أن احتمال التساوي راجح ؛ وذلك لأنه يحتمل أن تكون الحكمة التي في الفرع مساوية لما في الأصل .

ويحتمل أن تكون راجحة ويحتمل أن تكون مرجوحة .

وعلى التقديرين الأولين ؛ فالمساواة حاصلة وزيادة على التقدير الثاني منهما ، وإنما تكون مرجوحة على التقدير الثالث ، وهو احتمال واحد .

ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب وقوعاً من احتمال واحد بعينه ؛ فكان الجمع أولى ، ثم كيف وقد جعلتم القتل بالمثقل سبباً لوجوب القصاص بالقياس على القتل بالمحدد ، وجعلتم اللواط سبباً للحد بالقياس على الزنا ، وجعلتم النية في الوضوء شرطاً لصحة الصلاة ؛ بالقياس على نية التيمم [1] .

والجواب : أما ما ذكروه من دليل ظهور التساوي في الحكمة ؛ فلا يخلو : إما أن يكون ذلك كافياً في الجمع أو لا يكون كافياً .

فإن كان كافياً ؛ فليجمع بين الأصل والفرع في الحكم المرتب على السبب ، ولا حاجة إلى الجمع بالسبب ، وإن لم يكن ذلك كافياً ؛ فهو المطلوب .

وما ذكروه من إلزامات ؛ فلا وجه لها ، أما قياس القتل بالمثقل على المحدد ؛ فلم يكن ذلك في السببية ، وإنما ذلك في إيجاب القصاص بجامع القتل العمد العدوان وهو السبب لا غير ، وأما قياس اللواط على الزنا ؛ فإنما كان ذلك في وجوب الحد بجامع إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً ، وهو محرم شرعاً ، وذلك هو السبب مع قطع النظر عن خصوصية الزنا واللواط ، وأما قياس الوضوء على التيمم ؛ فإنما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للصلاة ؛ وذلك هو السبب لا أن القياس في الاشتراط .

وعلى هذا النحو كل ما يرد من هذا القبيل .

---

(١) هذا مثال لإثبات الشروط بالقياس وصورته قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية للصحة بجامع أن كلاً منهما طهارة تراد للصلاة .

* المسألة السادسة :

اختلفوا في جواز إجراء القياس في جميع الأحكام الشرعية ؛ فأثبته بعض الشذوذ مصيراً منه إلى أن جميع الأحكام الشرعية من جنس واحد ؛ ولهذا تدخل جميعها تحت حد واحد ، وهو حد الحكم الشرعي وتشترك فيه ، وقد جاز على بعضها أن يكون ثابتاً بالقياس وما جاز على بعض المتماثلات كان جائزاً على الباقي ، وهو غير صحيح ؛ وذلك أنه وإن دخلت جميع الأحكام الشرعية تحت حد الحكم الشرعي وكان الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنساً لها ، غير أنها متنوعة ومتمايزة بأمور موجبة لتنوعها ، وعلى هذا ؛ فلا مانع أن يكون ما جاز على بعضها وثبت له ؛ أن يكون ذلك له باعتبار خصوصيته وتعينه لا باعتبار ما به الاشتراك وهو عام لها ؛ كيف وإن ذلك مما يمتنع لثلاثة أوجه :

الأول : أنا قد بينا امتناع إجراء القياس في الأسباب والشروط ، وبينا أن حكم الشارع على الوصف بكونه سبباً وشرطاً حكم شرعي .

الثاني : إن ذلك مما يفضي إلى أمر ممتنع ؛ فكان ممتنعاً .

وبيان لزوم ذلك أن كل قياس لا بد له من أصل يستند إليه على ما علم ؛ فلو كان كل حكم يثبت بالقياس لكان حكم أصل القياس ثابتاً بالقياس ؛ وكذلك حكم أصل أصله ؛ فإن تسلسل الأمر إلى غير النهاية امتنع وجود قياس ما لتوقفه على أصول لا نهاية لها ، وإن انتهى إلى أصل لا يتوقف على القياس على أصل آخر ؛ فهو خلاف الفرض[1] .

---

(١) انظر : المعارضة الثامنة من معارضات مانعي القياس (ص١٦) وجوابها (ص٢٤) ، وانظر أيضاً في (ص ٧٠٨ ـ ٧٠٩ / ج٢) من كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري .

الثالث : أن من الأحكام ما ثبت غير معقول المعنى ؛ كضرب الدية على العاقلة ونحوه ، وما كان كذلك ؛ فإجراء القياس فيه متعذر ؛ وذلك لأن القياس فرع تعقل علة حكم الأصل وتعديتها إلى الفرع فما لا يعقل له علة ، فإثباته بالقياس يكون ممتنعاً .

* * *

خاتمة لهذا الباب

القياس مأمور به ؛ لقول تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ ، كما سبق تقريره ، وهو منقسم إلى واجب ومندوب .

والواجب منه ؛ منقسم إلى ما هو واجب على بعض الأعيان ؛ وذلك في حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم غيره فيها مقامه مع ضيق الوقت ، وإلى ما هو واجب على الكفاية ؛ وذلك بأن يكون كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره في تعريف حكم ما حدث من الواقعة بالقياس .

وأما المندوب ؛ وهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع ولم يحدث بعد ؛ فإن المكلف قد يندب إليه ليكون حكمه معداً لوقت الحاجة .

وهل يوصف القياس بكونه ديناً لله تعالى ؛ فذلك مما وصفه به القاضي عبدالجبار مطلقاً ، ومنع منه أبو الهذيل ، وفصَّل الجُبَّائي بين الواجب والمندوب منه فوصف الواجب بذلك دون المندوب .

والمختار أن يقال : أن عني بالدين ما كان من الأحكام المقصودة بحكم الأصالة ؛ كوجوب الفعل وحرمته ونحوه ؛ فالقياس واعتباره ليس بدين فإنه غير مقصود لنفسه بل لغيره ، وإن عني بالدين ما تعبدنا به كان مقصوداً أصلياً أو تابعاً ؛ فالقياس من الدين لأنا متعبدون به على ما سبق ؛ وبالجملة فالمسألة لفظية .

* * *

الباب الخامس

في الاعتراضات الواردة على القياس وجهات الانفصال عنها[1]

أما الاعتراضات الواردة على قياس فخمسة وعشرون اعتراضاً :

*** الاعتراض الأول : الاستفسار :**

وهو طلب شرح دلالة اللفظ المذكور وإنما يحسن ذلك إذا كان اللفظ مجمل متردداً بين محامل على السوية ، أو غريباً لا يعرفه السامع المخاطب ؛ فعلى السائل[2] بيان كونه مجملاً أو غريباً ؛ لأن الاستفسار عن الواضح عناد أو جهل .

ولهذ ؛ا قال القاضي أبو بكر[3] ما ثبت فيه الاستبهام : صح عنه

---

(١) ذكر الغزالي خاتمة للباب الرابع من أبواب القياس بينّ فيها ما يفسد العلة قطعاً وما يفسدها ظناً واجتهاداً ؛ ثم قال : هذه المفسدات ؛ ووراء هذا اعتراضات مثل : المنع وفساد الوضع وعدم التأثير والكسر والفرق والقول بالموجب والتركيب والتعدية ، وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين قد انطوى تحت ما ذكرناه وما لم يندرج تحت ما ذكرناه ؛ فهو نظر جدلي يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم ؛ فإن لم يتعلق بها فائدة دينية ؛ فينبغي أن نشح على الأوقات أن نضيعها بها وبتفصيلها وإن تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ورد كلام المناظرين إلى مجرد الخصام ؛ كيلا يذهب كل واحد عرضاً وطولاً في كلامه منحرفاً عن مقصد نظره ؛ فهي ليست فائدة من جنس أصول الفقه ، بل هي من علم الجدل ؛ فينبغي أن تفرد بالنظر ولا تمزج بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين .

(٢) اصطلح علماء الجدل على : أن المعترض على الدليل يسمى سائلاً ، وأن المنتصب لإثبات الدعوى بالدليل يسمى مستدلاً .

(٣) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني المالكي الأشعري ، مات في ذي القعدة عام ٤٠٣ .

الاستفهام ؛ ولذلك وجب أن يكون سؤال الاستفسار أولاً وما سواه متأخراً عنه ؛ لكونه فرعاً على فهم معنى اللفظ ، وصيغه متعددة :

فمنها : «الهمزة» ؛ كقوله : «أعندك زيد؟» وهي الأصل في الاستفسار ؛ إذ لا ترد لغيره بخلاف غيرها من الأسئلة ؛ فإنها قد ترد لغير الاستفهام .

فمن ذلك : «هل» ؛ وهي تلي الهمزة في الرتبة ؛ إذ هي أصل في الاستفهام كقولك : «هل زيد موجود؟» ولكنها قد ترد نادراً للتأكيد ؛ كقوله تعالى : ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر﴾ ؛ والمراد به : قد أتى .

ومن ذلك : «ما» ؛ فإنها قد ترد بمعنى الاستفهام ؛ كقولك : «ما عندك؟» ولكنها قد ترد للنفي ؛ كقولك : «ما رأيت أحداً» .

وللتعجب ؛ كقولك : «ما أحسن زيداً!» إلى معان أُخر ، ولذلك كانت متأخرة في الرتبة عن «هل» .

ومن ذلك : «من» ؛ وهي قد ترد بمعنى الاستفهام ؛ كقولك : «من عندك؟» ، وقد ترد بمعنى الشرط والجزاء ؛ كقوله عليه السلام : «من دخل بيت أبي سفيان فهو آمن»[1] ؛ وقد ترد بمعنى الخبر ؛ كقولك : «جاءني من أحبه» ، وهي مختصة بمن يعقل دون ما لا يعقل ، وهي متأخرة في الرتبة عن «ما» ؛ لأن «ما» قد ترد لما لا يعقل ولمن يعقل ؛ كقوله تعالى : ﴿والسماء وما بناها﴾ ؛ أي : ومن بناها[2] .

ومن ذلك : «أين» ؛ وهي سؤال عن المكان ، و «متى» ؛ عن الزمان ، و «كيف» ؛ عن الكيفية ، و «كم» ؛ عن الكمية ، و «أي» ؛ عن التمييز ، والهمزة

---

(١) جزء من حديث مشهور ؛ رواه مسلم من طريق أبي هريرة في باب فتح مكة .

(٢) انظر : تفسير الآية في «أقسام القرآن» لابن القيم .

تقوم مقام الكل في السؤال .

وإذا ثبت أن شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملاً أو غريباً ؛ فيجب على السائل بيان ذلك لصحة سؤاله .

فإن قيل : لا خفاء بأن ظهور الدليل شرط في صحة الدليل كما سبق ، وإنما يتم الظهور أن لو لم يكن اللفظ مجملاً ؛ فنفي الإجمال إذاً شرط في الدليل وبيان شرط الدليل على المستدل لا على المعترض .

قلنا : ظهور الدليل وإن كان متوقفاً على نفي الاجمال ؛ غير أن الأصل عدم الإجمال .

وسؤال الاستفسار يستدعي الإجمال المخالف للأصل ؛ فكان بيانه على المستفهم ، ولا تقبل منه دعوى الإجمال بجهة الاشتراك أو الغرابة بناءً على أنه لم يفهم منه شيئاً فيما كان ظاهراً مشهوراً في ألسنة أهل اللغة والشرع ؛ لانتسابه إلى العناد لعدم خفائه عليه في الغالب ، لكن أن بين الإجمال بجهة الغرابة بطريقة أو بجهة الاشتراك بسبب تردده بين احتمالين[1] ؛ كفاه ذلك من غير احتياج إلى بيان التسوية بينهما ؛ لأن الأصل عدم الترجيح ، ولعدم قدرته على بيان التسوية وقدرة المستدل على الترجيح .

وطريق المستدل في جواب دفع الإجمال بجهة الغرابة[2] التفسير إن عجز

(١) ظاهر كلامه هذا : أن الغرابة نوع من الإجمال ؛ وذلك مخالف لجعلها قسيمة للإجمال في قوله قبل ذلك بسطور : «وإذا ثبت أن شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملاً أو غريباً» ومخالف أيضاً تعريفه للمجمل في الجزء الثالث بقوله : «المجمل ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه» .

(٢) في جواب دفع الإجمال بجهة الغرابة ، المناسب أن يقال : في جواب دفع الغرابة ؛ وذلك ليتفق مع تعريفه المجمل سابقاً ، ومع جعله الغرابة قسيمة للإجمال ، وليتفق مع اللغة والاصطلاح ، وليتفق مع ما يأتي له في الطريق الإجمالي .

عن إبطال غرابته .

وفي جواب دفع الإجمال بجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ إن أمكن أو بيان الظهور في أحد الاحتمالين .

وله فيه طريق تفصيلي بالنقل عن أهل الوضع أو الشرع أو بيان أنه مشهور فيه ؛ والشهرة دليل الظهور والحقيقة غالباً .

وطريق إجمالي ؛ وهو أن يقول : الإجمال على خلاف الأصل لإخلاله بالتفاهم ؛ فيجب اعتقاد ظهوره في أحد الاحتمالين نفياً للإجمال عن الكلام ؛ وهو وإن لزم منه التجوز في أحدهما وهو خلاف الأصل أيضاً ؛ غير أن محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز ، كما سبق تقريره .

وإن تعذر عليه بيان ذلك ؛ فقد يقدر على دفع الإجمال أيضاً بدعوى كون اللفظ متواطئاً فيهما لموافقته لنفي الإجمال والتجوز أو أن يفسر لفظه بما أراد منهما .

*** الاعتراض الثاني : فساد الاعتبار :**

ومعناه : أن ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه ؛ لا لفساد في وضع القياس وتركيبه .

وذلك ؛ كما إذا كان القياس مخالفاً للنص[1] ؛ فهو فاسد الاعتبار لعدم

---

(١) وكذلك إذا خالف القياس إجماعاً ، وقد مثلوا لما خالف نص الكتاب بقياس الصوم الواجب أداء على الصوم الواجب قضاء ؛ في أن كلاً منهما لا يصح بنية من النهار بجامع أن كلاً صوم مفروض ؛ فهذا مخالف لعموم قوله تعالى : ﴿والصائمين والصائمات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً﴾ .

ومثلوا لما خالف السنة بقياس الحيوان على المختلطات في أن كلاً منها لا يصح قرضه لعدم ضبطه ؛ فهذا مخالف لحديث اقتراض الرسول بكراً وقضائه رباعياً .

ومثلوا لما خالف الإجماع بقياس الزوجة بعد موتها على الأجنبية في أنه : لا يجوز للزوج أن =

صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له ؛ وقد مُثِّل ذلك أيضاً[1] بقياس الكافر على المسلم في صحة الظهار ، وبقياس الحي على الميت في المضمضة ، وقياس الصبي على البالغ في إيجاب الزكاة من جهة ظهور الفرق بين الأصل والفرع ؛ وعلى هذا النحو كل قياس ظهر الفارق فيه بين الأصل والفرع ، وأقرب هذه الأمثلة إنما هو المثال الأول ؛ لأنه مهما ثبت أن القياس مخالف للنص ، كان باطلاً ؛ لما سبق تقريره[2] وأما باقي الأمثلة ؛ فحاصلها يرجع إلى إبداء الفرق بين الأصل والفرع ، وهو سؤال آخر غير سؤال فساد الاعتبار ؛ وسيأتي الكلام عليه .

وجوابه : إما بالطعن في سند النص إن أمكن أو بمنع الظهور أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بنص آخر ؛ ليسلم له القياس أو أن يبين أن القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له بوجه من وجوه الترجيحات المساعدة له .

* الاعتراض الثالث : فساد الوضع :

واعلم أن صحة وضع القياس أن لا يكون على هيئة صالحة ؛ لاعتباره في ترتيب الحكم عليه ، وفساد الوضع لا يكون على الهيئة الصالحة ؛ لاعتباره في ترتيب الحكم .

= يغسلها ؛ كما أنه ليس له أن يغسل الأجنبية ؛ فهذا قياس مخالف للإجماع ، وبيانه أن علياً غسل فاطمة بعد موتها ؛ ولما علم بذلك الصحابة لم ينكروا عليه .

(١) هذا يدل على سابق مثال ؛ لكنه سقط من النسخة المخطوطة والنسخ المطبوعة ، وهو جنس ما ذكرته في التعليق من القياس الذي خالف نص الكتاب أو السنة .

(٢) «لما سبق تقريره» ؛ انظر : المسألة التاسعة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به .

وقد مثله الفقهاء بما تلقي الحكم فيه في مقابله ؛ كتلقي التضييق من التوسيع ، والتخفيف من التغليظ ، والإثبات من النفي وبالعكس .

وأن يكون ما جعله علة للحكم مشعراً بنقيض الحكم المرتب عليه .

وذلك كقولهم في النكاح بلفظة الهبة : لفظ ينعقد به غير النكاح ؛ فلا ينعقد به النكاح ؛ فإنه من حيث أنه ينعقد به غير النكاح يقتضي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد ؛ لأن الاعتبار يقتضي الاعتبار لا عدم الاعتبار[1] .

ومن ذلك ؛ قولهم : «مسح» ؛ فيسن فيه التكرار أو كمسح الاستطابة ؛ فإن المناط كونه مسحاً ، والمسح تخفيف ، والتخفيف يشعر بالتخفيف ، والتكرار تثقيل .

وعلى هذا ؛ فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار ، وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع ؛ لأن القياس قد يكون صحيح الوضع وإن كان اعتباره فاسداً بالنظر إلى أمر خارج ؛ كما سبق تقريره .

ولهذا ؛ وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع ؛ لأن النظر في الأعم يجب أن يتقدم على النظر في الأخص ؛ لكون الأخص مشتملاً على ما اشتمل عليه الأعم وزيادة .

وإذا عرف ما قررناه في سؤال فساد الوضع .

فلقائل أن يقول : اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه :

إما أن يدعى أنه يراد به اقتضاؤه له أنه مناسب نقيض الحكم على ما هو إشعار اللفظ ، وإما اعتبار الوصف في نقيض الحكم في صورة كما قاله بعض المتأخرين .

---

(١) انظر : (ص ٥٣٣ ـ ٥٣٤ من ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

فإن كان الأول : فإما أن يدعى أنه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل ؛ أو من جهة أخرى .

فإن كان ذلك من الجهة التي تمسك بها المستدل ؛ فيلزم منه أن يكون وصف المستدل غير مناسب لحكمه ؛ ضرورة أن الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة ، ولكن يرجع حاصله إلى القدح في المناسبة وعدم التأثير ؛ لا أنه سؤال آخر ، وإن كان ذلك من جهة أخرى ؛ فلا يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها [(١) ويرجع حاصله إلى سؤال الاشتراك في الدلالة وهو حقيقة المعارضة ؛ لأنه سؤال آخر وإن أريد باقتضائه لنقيض الحكم اعتباره في نقيض الحكم .

فلا يخلو : إما أن يكون معتبراً في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل أو من جهة أخرى ؛ فإن كان من جهة أخرى فلا يقدح في اعتباره في حكم المستدل من جهته ؛ فإنه جاز أن يعتبر الوصف الواحد في حكمين متقابلين يكون من جهتين ؛ كالصلاة في الدار المغصوبة . وإن كان معتبراً في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل ؛ فإنه وإن منع من اعتباره في حكم المستدل ضرورة امتناع اعتباره من جهة واحدة في حكمين متقابلين ؛ غير أن حاصله يرجع إلى سؤال القلب كما يأتي تحقيقه ، وسواء كان اعتباره في نقيض الحكم متفقاً عليه أو إثباتاً بالدليل لا إنه سؤال آخر ، وقد يشبه بسؤال النقيض من وجه آخر من حيث أنا وجدنا العلة في صورة مع انتفاء الحكم ؛ لكن مع مزيد ، وهو كون العلة في صورة النقيض هو علة النقيض وجوابه من وجهين :

الأول : مع اقتضاء الوصف لنقيض الحكم والقدح فيما أبداه .

(١) هنا بداية سقط من المطبوع ، استدرك من المخطوط .

المعترض الثاني : أن نسلم ذلك ونبين أنه يقتضي الحكم الذي قصده من جهة أخرى][1] .

ثم لا يخلو : إما أن تكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صوره ، أو غير معتبرة ؛ فإن لم تكن معتبرة كان ما يبديه المستدل من جهة المناسبة كافياً في دفع السؤال ضرورة كونها معتبرة مناسبة المعترض غير معتبرة ، وإن كانت مناسبة المعترض معتبرة ؛ فإن أورد المعترض ما ذكره في معرض المعارضة فقد انتقل عن سؤاله الأول إلى سؤال المعارضة ، ووجب على المستدل الترجيح لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار ، وإن لم يورد ذلك في معرض المعارضة وبقي مصراً على السؤال الأول ؛ فلا يحتاج المستدل إلى الترجيح لكونه خاصاً بالمعارضة ، وهذا من مستحسنات صناعة الجدل ؛ فليتأمل .

* الاعتراض الرابع : منع حكم الأصل :

ولما كان منع حكم الأصل من قبيل النظر في تفصيل القياس كان متأخراً عما قبله ؛ لكون ما قبله نظراً في القياس من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل ، والنظر في الجملة يتقدم على النظر في التفصيل .

ومثاله : ما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة مثلاً : مائع لا يرفع الحدث ؛ فلا يزيل حكم النجاسة ؛ كالدهن .

فقال الحنفي : لا أسلم الحكم في الأصل ؛ فإن الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة .

وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل بتوجيه منع حكم الأصل عليه .

فمنهم من قال بانقطاعه ؛ لأنه أنشأ الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الأصل ؛ فإذا منع حكم الأصل : فإما أن يشرع في الدلالة عليه ، أو

---

(١) ما بين المعقوفين زيادة من المخطوطة .

لا يشرع .

فإن لم يشرع في الدلالة عليه ؛ لم يتم دليله على مقصوده ، وهو انقطاع .

وإن شرع في الدلالة عليه ؛ فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه أولاً وعدل عما أنشأه من الدليل على حكم الفرع إلى الدلالة على حكم الأصل ، ولا معنى للانقطاع سوى هذا .

ومنهم من قال : لا يكون منقطعاً ؛ لأنه إنما أنشأ الدليل على حكم الفرع إنشاء من يحاول تمشيته وتقريره ، وبالدلالة على حكم الأصل يحصل هذا المقصود ؛ لا أنه تارك لما شرع فيه أولاً ، ولا منع من ذلك ؛ فإن الحكم في الفرع كما يتوقف على وجود علة الأصل في الأصل ، وكونها علة فيه ، وعلى وجودها في الفرع يتوقف على ثبوت حكم الأصل ، وكل ذلك من أركان القياس ، ولم يمنع أحد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الأصل ومنع كونها علة فيه ، ومنع وجودها في الفرع من الدلالة على محل المنع ؛ فكذلك حكم الأصل ضرورة التساوي بين الكل في افتقار صحة القياس إليه .

ومنهم من فصل بين أن يكون المنع خفياً ، وبين أن يكون ظاهراً ؛ فحكم بانقطاعه عند ظهور المنع وبعدم انقطاعه عند خفائه لظهور عذره .

وهذا هو اختيار الأستاذ أبي اسحاق الإسفرائيني[1] .

ومنهم من قال : يجب اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح أهله في ذلك ؛ وهذا هو اختيار الغزالي .

---

(١) أبو إسحاق الإسفرائيني : هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الشافعي ، شارك الباقلاني في الأخذ عن أبي عبدالله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي صاحب أبي الحسن الأشعري .

والمختار أنه لا يعد منقطعاً إذا دل موقع المنع ؛ لما قررناه فيما تقدم[1] .

وقد بينا شرط الدلالة على حكم الأصل في أركان القياس .

وقد قال الشيخ أبو إسحق الشيرازي[2] : لا يفتقر إلى الدلالة على محل المنع ، بل له أن يقول : إنما قست على أصلي ، ولا وجه لذلك ؛ فإنه إن قصد إثبات الحكم على أصل نفسه فالخصم غير منازع له في ثبوت حكم الفرع على أصله ، ولا وجه للمناظرة بينهما في ذلك ؛ وإن قصد إثبات الحكم في الفرع بالنسبة إلى الخصم بحيث يوجب الانقياد إليه ؛ فذلك متعذر مع منع حكم الأصل وعدم ثبوته بالدلالة ، وإنما يتصور الاستغناء عن الدلالة على حكم الأصل إذا كان اللفظ الدال على حكم الأصل عاماً ، وهو منقسم إلى ممنوع وغير ممنوع ؛ كالدهن ؛ فإنه وإن منع الحكم في الطاهر منه ؛ فهو غير ممنوع في الدهن النجس .

وعند ذلك ؛ فله أن يقول : إنما قست على الدهن النجس دون الطاهر ، وإن كان قياسي عليهما ؛ فغايته القياس على أصلين وقد بطل التمسك بأحدهما ؛ فيبقى التمسك بالآخر .

وإذا ذكر الدليل على موقع المنع . فمنهم من حكم بانقطاع المعترض ؛ لتبين فساد المنع وتعذر الاعتراض منه على دليل المستدل لإفضائه إلى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الأصلي في أول النظر .

ومنهم من قال : لا يعد منقطعاً ولا يمنع من الاعتراض على دليل المنع ، ولا يكتفي من المستدل بما يدعيه دليلاً ؛ وإلا لما كان لقبول المنع معنى بل الانقطاع إنما يتحقق في حق كل واحد بعجزه عما يحاوله نفياً وإثباتاً ، وهذا هو

---

(١) تقدم (ص٩٢) في بيان سند الرأي الثاني .

(٢) أبو إسحاق الشيرازي : هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشافعي ، مات ٤٧٦هـ .

المختار .

* **الاعتراض الخامس : التقسيم**[1] :

وهو في عرف الفقهاء : عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين . أحدهما ممنوع ، والآخر مسلم ؛ غير أن المطالبة متوجهة ببناء الغرض عليه .

أما أنه لا بد من ترديده بين احتمالين ؛ لأنه[2] لو لم يكن محتملاً لأمرين لم يكن للترديد والتقسيم معنى ، بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه .

وأما أنه لابد وأن يكون احتمال اللفظ لهما على السوية ؛ لأنه[2] لو كان ظاهراً في أحدهما لم يكن للتقسيم أيضاً وجه ، بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ، كان ممنوعاً أو مسلماً ؛ وذلك كما لو قال المستدل في البيع بشرط الخيار : وجد سبب ثبوت الملك للمشتري فوجب أن يثبت ، وبين وجود السبب بالبيع الصادر من الأهل في المحل فقال المعترض : السبب هو مطلق بيع ، أو البيع المطلق ؛ أي : الذي لا شرط فيه ؛ الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، ولكن لم قلت بوجوده؟

ولقائل أن يقول : التقسيم وإن كان من شرطه تردد اللفظ بين احتمالين على السوية ؛ فليس من شرطه أن يكون أحد الاحتمالين ممنوعاً ، والآخر مسلماً ؛ بل كما يجوز أن يكون كذلك ، يجوز أن يشترك الاحتمالان في التسليم ، ولكن بشرط أن يختلفا باعتبار ما يرد على كل واحد منهما من

(١) المعترض على التقسيم أو على التعريف يسميه علماء الجدل مستدلاً ؛ لتضمن اعتراضه على كل منهما دعوى بطلانه ؛ فوجب إثبات دعواه بالدليل والمدافع عن التقسيم أو التعريف يسمى مانعاً ، وقد يسمي بعض العلماء المعترض على التقسيم أو التعريف : سائلاً ، ومن يصحح ذلك ويدافع عنه معللاً .

(٢) «لأنه» : لعله «فلأنه» ؛ لكونه جواب أداة الشرط والتفصيل وهي أمّا .

الاعتراضات القادحة فيه ؛ وإلا فلو اتحدا فيما يرد عليها من الاعتراضات مع التساوي في التسليم لم يكن للتقسيم معنى ؛ بل كان يجب تسليم المدلول وإيراد ما يختص به ، ولا خلاف أنهما لو اشتركا في المنع أن التقسيم لا يكون مفيداً .

وعلى هذا ؛ فلو أراد المعترض تصحيح تقسيمه ؛ فيكفيه بيان إطلاق اللفظ بإزاء الاحتمالين من غير تكليف بيان التساوي بينهما في دلالة اللفظ عليهما بجهة التفصيل ؛ لأن ذلك مما يعسر من جهة أن ما من وجه[1] يبين التساوي فيه ألا وللمستدل أن يقول : ولم قلت بعدم التفاوت من وجه آخر؟ بلى لو قيل إنه يكلف التساوي بينهما من جهة الاجمال ، وهو أن يقول : التفاوت يستدعي ترجح أحدهما على الآخر وزيادته عليه ، والأصل عدم تلك الزيادة ؛ لم يكن ذلك شاقاً وكان وافياً بالدلالة على شرط التقسيم ، ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما ، وأورد الاعتراض عليهما ؛ كما لو قال المستدل في مسألة الالتجاء إلى الحرم : وجد سبب استيفاء القصاص ؛ فيجب استيفاؤه ، وبين وجود السبب بالقتل العمد العدوان ؛ فقال المعترض : متى يمكن القول بالاستيفاء إذا وجد المانع ؛ أو إذا لم يوجد؟ الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، ولكن! لم قلت : إنه لم يوجد؟ وبيان وجوده أن الحرم مانع ، وبينه بطريقه لم يخل[2] : إما أن يورد ذلك بناء على أن لفظ المستدل متردد بين الاحتمالين المذكورين ، أو على دعواه الملازمة بين الحكم ودليله .

فإن كان الأول ؛ فهو باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين .

---

(١) «أن ما من وجه» لعله : «أنه ما من وجه . . .» إلخ .

(٢) «لم يخل» جواب قوله : «ولو ذكر المعترض احتمالين . . .» إلخ .

وإن كان الثاني ؛ فإن اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع ؛ فهو غير مقبول لما تقرر في الاصطلاح من حط مؤنة ذلك عن المناظر في الموانع والمعارضات المختلف فيها ، وإن أضاف إلى ذلك الدلالة على وجود المعارض ؛ فحاصل السؤال يرجع إلى المعارضة ولا حاجة إلى التقسيم ، وإذا اتجه سؤال التقسيم على التفسير الأول ؛ فجوابه من جهة الجدل من ستة أوجه :

الأول : أن يعين المستدل بعض محامل لفظه ، ويبين أن اللفظ موضوع بإزائه حقيقة في لغة العرب .

إما بالنقل عن أهل الوضع أو الشارع الصادق ، أو ببيان كونه مشهوراً به في الاستعمال ؛ فيكون حقيقة ؛ لأنه الغالب وبما يساعد من الأدلة ، ومع بيان ذلك ؛ فالتقسيم يكون مردوداً ؛ لتبين فوات شرطه من التساوي في الدلالة .

الثاني : أن يقول أنه وإن لم يكن ظاهراً بحكم الوضع فيما عينته من الاحتمال ؛ غير أنه ظاهر بعرف الاستعمال ، كما في لفظ الغائط ونحوه .

الثالث : أنه وإن لم يكن ظاهراً بالأمرين ؛ إلا أنه ظاهر في عرف الشرع ؛ كلفظ الصلاة والصوم ونحوه .

الرابع : أنه وإن تعذر ظاهراً بأحد الأنحاء المذكورة ، لكنه ظاهراً بحكم ما اقترن به من القرائن المساعدة له في كل مسألة .

الخامس : أنه وإن تعذر بيان الظهورية بأحد الطرق المفصلة ؛ فله دفع التقسيم بوجه إجمالي ؛ وهو أن يقول : الإجمال على خلاف الأصل ؛ فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضررة نفي الإجمال عن اللفظ ، ومع ذلك فالتقسيم لا يكون وارداً ، وقد يقدر على بيان كون اللفظ ظاهراً فيما عينه بهذا الطريق الإجمالي ، وهو أن يقول : إذا ثبت أنه لا بد وأن يكون اللفظ ظاهراً

في محامله نفياً للإجمال عن الكلام ؛ فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه ، أما عند المعترض ، فلضرورة دعواه الإجمال في اللفظ ، وإما عند المستدل ، فلضرورة دعوه أنه ظاهر فيما ادعاه دون غيره .

السادس : أن يبين أن اللفظ له احتمال آخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم وأنه مراده ؛ إلا أن يحترز المعترض عن ذلك بأن يعين مجملاً ؛ ويقول : إن أردت هذا ؛ فمسلم ، ولكن لم قلت ببناء الغرض عليه؟ وإن أردت ماعداه ؛ فممنوع ، فما مثل هذا الجواب لا يكون متجهاً .

وإن أراد المستدل الجواب الفقهي ؛ فإن كان قادراً على تنزيل كلامه على أحد القسمين ؛ فالأولى في الاصطلاح تنزيله على أحدهما حذراً من التطويل وليكن مُنزَّلاً على أسهلهما في التمشية والقرب إلى المقصود إن أمكن .

وإن كان الجمع جائزاً شرعاً وإن لم يقدر على شيء من ذلك ؛ كان منقطعاً .

وأما موقع سؤال التقسيم ؛ فيجب أن يكون بعد منع حكم الأصل ؛ لكونه متعلقاً بالوصف المتفرع عن حكم الأصل ، وأن يكون مقدماً على منع وجود الوصف لدلالة منع الوجود على تعيين الوصف والتقسيم على الترديد .

وأن يكون مقدماً على سؤال المطالبة بتأثير الوصف المدعي علة لكونه مشعراً بترديد لفظ المستدل بين أمرين ، والمطالبة بتأثير الوصف مشعرة بتسليم كونه مدلولاً للفظ لا غير[1] ضرورة تخصيصه بالكلام عليه ، وإلا كان التخصيص به غير مفيد وإيراد ما يشعر بالترديد بعدما يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون

---

(١) أي : تدل على تعيين الوصف ؛ وأنه لا مدلول للفظ غيره .

متناقضاً .

وقد علل ذلك بعض أرباب الاصطلاح ؛ بأن المطالبة بتأثير الوصف تستدعي تسليم وجود الوصف ، والتقسيم مشتمل على منع الوجود بعد تسليم الوجود لا يكون مقبولاً ؛ لما فيه من التناقض ، وهو غير صحيح لوجهين :

الأول : أن ما ذكره إنما هو مبني على أن أحد القسمين لا بد وأن يكون ممنوع الوجود ، وليس كذلك لما سبق في مبدأ السؤال[1] .

وبتقدير أن يكون أحد القسمين ممنوع الوجود ؛ فإنما يلزم التناقض والمنع بعد التسليم أن لو كان ما أورد عليه سؤال المطالبة أولاً هو نفس القسم الذي منع وجوده في التقسيم ، وبتقدير أن يكون غيره ؛ فلا .

وبالجملة ؛ فيمتنع أيضاً قبول سؤال التقسيم بعد سؤال الاستفسار ؛ لأن المسؤول إن كان قد دفع سؤال الاستفسار جدلاً بنفي الإجمال فالتقسيم بعد لا يرد ، ضرورة توقفه على الإجمال وقد انتفى ، وإن أجاب عنه بتعيين ما قصده بكلامه ؛ فبعد التعيين لا حاجة إلى التقسيم ، بل يجب ورود الاعتراض على عينه[2] دون غيره .

* الاعتراض السادس : منع وجود العلة في الأصل :

ولكون النظر في علة الأصل متفرعاً عن حكم الأصل ؛ وجب تأخيره عن النظر في حكم الأصل ، وعن التقسيم لما ذكرناه في السؤال الذي قبله .

ومثاله ما لو قال الشافعي في مسألة جلد الكلب مثلاً : حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً ؛ فلا يطهر جلده بالدباغ ؛ كالخنزير ؛ فيقول الخصم : لا

---

(١) هذا بدء الوجه الثاني .

(٢) «على عينه» : فيه سقط ؛ والتقدير : «على ما عينه» .

أسلم وجوب غسل الإناء من ولوغ الخنزير سبعاً .

وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من العقل أو الحس أو الشرع على حسب حال الوصف في كل مسألة ، أو أن يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه ، وإن كان احتمال اللفظ له بعيداً ؛ وذلك كما قال في المثال المذكور ، أعني به : ما إذا لم يغلب على ظنه الطهارة .

وإن فسر لفظه بما له وجود في الأصل ؛ غير أن لفظه لا يحتمله لغة ؛ فالمختار أنه لا يقبل ؛ وإن ذهب إلى قبوله بعض المتأخرين .

وذلك ؛ لأن وضع اللفظ إنما كان لقصد تحصيل المعنى منه وأن يعرف كل أحد ما في ضميره بواسطة اللفظ المستعمل .

وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطاً يمتنع معه دخول الزيادة والنقصان ؛ وإذا قبل من كل أحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه ؛ أفضى ذلك إلى اضطراب اللغة وإبطال فائدة وضعها .

كيف وأن إطلاقه لذلك اللفظ دليل ظاهر على إرادة مدلوله ؛ وعدوله عند المنع مشعر بالانقطاع في تقريره .

* الاعتراض السابع : منع كون الوصف المدعى علّة :

ولما كانت العلية صفة للوصف المذكور ومتوقفة على وجوده ؛ وجب أن يكون النظر فيها نفياً وإثباتاً متأخراً عن النظر في وجود الوصف .

وهذا هو أعظم الأسئلة الواردة على القياس ؛ لعموم وروده على كل ما يدعي كونه علة ، واتساع طرق إثباته وتشعب مسالكه ؛ كما تقدم تقريره[1] .

وقد اختلف العلماء في قبوله نفياً وإثباتاً ، والمختار لزوم قبوله .

---

(١) تقدم ذلك في مسائل مسالك العموم .

وذلك : لأن إثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن إسناده إلى مجرد إثبات حكم الأصل دون جامع بينهما .

والجامع يجب أن يكون في الأصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمارة على ما سبق تقريره[1] ، والوصف الطردي لا يصلح أن يكون باعثاً ؛ فيمتنع التمسك به في القياس ؛ فلو لم يقبل منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره أفضى ذلك إلى التمسك بالأوصاف الطردية ثقة من المتكلم بامتناع مطالبته بالتأثير ، ولا يخفى وجه فساده .

وأيضاً ؛ فإن الأصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس ؛ غير أنا استثنينا منه ما كانت علة القياس فيه مخيلة أو شبيهة ، لإجماع الصحابة عليه .

ولم ينقل عنهم أنهم تمسكوا بقياس علته طردية[2] ؛ فبقينا فيه على حكم الأصل ؛ فلذلك وجب قبول سؤال منع التأثير وبيان كون الوصف مؤثراً .

وعند هذا ؛ فلابد من ذكر شبه الرادين له وتحقيق جوابها ، وقد احتجوا بشبه :

الأولى : أنه لو قبل سؤال منع التأثير فما من دليل يذكره المستدل على كون الوصف علة إلا وهذا السؤال وارد عليه إلى ما لا يتناهى ؛ فيجب رده حفظاً للكلام عن الخبط والنشر .

الثانية : أنه لا معنى للقياس سوى رد الفرع إلى الأصل بجامع ؛ وقد أتى به المستدل وخرج عن وظيفته ، ؛فعلى المعترض القدح فيه .

---

(١) انظر : المسألة الثانية من مسائل القسم الثاني في شروط علة الأصل .

(٢) «مخيلة» ؛ أي : مشتملة على مناسبة تجعلها صالحة لترتيب الحكم عليها ، وطردية ؛ أي : مشتملة على المناسبة . . . إلخ .

الثالثة : إن الأصل أن كل ما ثبت الحكم عقيبه في الأصل أن يكون علة ؛ فمن ادعى أن الوصف الجامع ليس بعلة احتاج إلى بيانه .

الرابعة : أنا بحثنا فلم نجد سوى هذه العلة ؛ فعلى المعترض القدح فيها أو إبداء غيرها .

الخامسة : أنهم قالوا : عجز المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته ؛ كالمعجزة ؛ فالمنع من الصحة مع وجود دليل الصحة لا يكون مقبولاً .

السادسة : قولهم : حاصل هذا السؤال يرجع إلى المنازعة في علة الأصل ، ويجب أن يكون متنازعاً فيها ليتصور الخلاف في الفرع .

السابعة : أن حاصل القياس يرجع إلى تشبيه الفرع بالأصل ، والشبه حجة ؛ وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف الجامع ؛ فلا حاجة إلى إبداء غيره .

الثامنة : قولهم هذا الوصف مطرد لم يتخلف حكمه عنه في صورة ؛ فكان صحيحاً .

والجواب عن الأولى : أن التسلسل منقطع بذكر ما يفيد أدنى ظن بالتعليل من الطرق التي بيناها قبل[1] ؛ فإن المطالبة بعلية ما غلب على الظن كونه علة بعد ذلك يكون عناداً ، وهو مردود إجماعاً .

وعن الثانية : بمنع تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة .

وعن الثالثة : بمنع أن الأصل علية كل ما ثبت الحكم معه من الأوصاف .

وعن الرابعة : أن البحث مع عدم الاطلاع على غير الوصف المذكور طريق

---

(١) هي مسالك العلة التي سبق له بيانها .

من طرق إثبات العلة كما سبق[1] ؛ فكان ذلك جواباً عن سؤال المطالبة وقبولاً له ، لا أنه رد له .

وعن الخامسة : أنه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة ؛ لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل فسادها ولا أولوية ؛ ولكان عجز المعترض عن الاعتراض على إبطال ما ادعى من الحكم في الفتوى دليل على ثبوت الحكم ولم يقل به قائل .

وعن السادسة : أن علة الأصل وإن كان متنازعاً فيها ؛ فلا بد من دليل ظني يدل على كونها علة كما في الحكم المختلف فيه .

وعن السابع : أن إثبات الحكم في الفرع متوقف على ظن إثباته ، ولا نسلم أن مطلق المشابهة بين الأصل والفرع في مطلق وصف مفيد للظن .

وعن الثامنة : أن حاصلها يرجع إلى الاكتفاء بالوصف الطردي ؛ لكونه غير منتقض ، وهو باطل بما سبق في طرق إثبات العلة .

وإذا علم أنه لا بد من قبول المطالبة بالتأثير ، وأنه لا بد من الدلالة على كون الوصف علة ، وطريق إثبات ذلك ما يساعد من الأدلة التي قررناها قبل .

*** الاعتراض الثامن ـ سؤال عدم التأثير :**

وهو إبداء وصف في الدليل مستغنى عنه في إثبات الحكم أو نفيه ، وقد قسمه الجدليون إلى أربعة أقسام :

الأول : عدم التأثير في الوصف ؛ وذلك بأن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طردياً لا مناسبة فيه ولا شبه[2] ؛ وذلك كما يقال في صلاة الصبح :

---

(١) سبق ذلك في مسالك السبر والتقسيم .

(٢) «لا مناسبة فيه ولا شبه» ؛ تفسير لقوله : «طردياً» .

صلاة لا يجوز قصرها ؛ فلا تقدم في الأداء على وقتها كالمغرب ؛ فإن عدم القصر وصف طردي بالنسبة إلى الحكم المذكور .

الثاني : عدم التأثير في الأصل ، وهو أن يكون الوصف قد استغني عنه في إثبات الحكم في الأصل المقيس عليه بغيره .

وذلك ؛ كما إذا قال المستدل في بيع الغائب : مبيع غير مرئي ؛ فلا يصح بيعه ؛ كالطير في الهواء ، والسمك في الماء ؛ فإن ما وجد في الأصل من العجز عن التسليم مستقل بالحكم .

وهذا النوع مما اختلف فيه .

فرده الأستاذ أبو اسحاق الإسفرائيني ومن تابعة مصيراً منهم إلى أنه إشارة إلى علة أخرى في الأصل ، ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلتين .

ومنهم من قبله ؛ مصيراً منهم إلى امتناع تعليل الحكم بعلتين ؛ وقد سبق تقرير كل واحد من المأخذين ، وما هو المختار منهما .

الثالث : عدم التأثير في الحكم ، وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل ؛ وذلك كما لو قال المستدل في مسألة المرتدين إذا أتلفوا أموالنا : طائفة مشركة ؛ فلا يجب عليهم الضمان بتلف أموالنا في دار الحرب ؛ كأهل الحرب ؛ فإن الإتلاف في دار الحرب لا تأثير له في نفي الضمان ضرورة الاستواء في الحكم عندهم بين الإتلاف في دار الحرب ودار الإسلام .

وحاصل هذا القسم يرجع إلى عدم التأثير في الوصف بالنسبة إلى الحكم المذكور إن كان طردياً ، أو إلى سؤال الإلغاء إن كان مؤثراً .

الرابع : عدم التأثير في محل النزاع وهو أن يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع ، وإن كان مناسباً .

وذلك كما لو قال المستدل في مسألة ولاية المرأة : زوجت نفسها من غير كفء ؛ فلا يصح نكاحها ؛ وذلك من حيث أن النزاع وقع فيما إذا زوجت نفسها من الكفء وغير الكفء .

وهذا أيضاً مما اختلف في قبوله ؛ فرده قوم مصيراً منهم إلى منع جواز الفرض في الدليل ، وقبله من لم يمنع من ذلك ، وهو المختار على ما عرفناه في كتاب الجدل .

وإذ بطل القسم الرابع ، وهو عدم التأثير في محل النزاع ، ورجع حاصل القسم الثالث وهو عدم التأثير في الحكم إلى عدم التأثير في الوصف أو الإلغاء ؛ فلم يبق غير التأثير في الوصف ، وعدم التأثير في الأصل ، وعدم التأثير في الوصف راجع إلى بيان انتفاء مناسبة الوصف ، وسؤال المطالبة يغني عنه وجوابه ؛ فلا يجتمعان ، وعدم التأثير في الأصل ؛ فحاصله يرجع إلى المعارضة في الأصل ؛ لا أنه غيره ، وجوابه كما يأتي ؛ ومع ذلك كله فقد يكون أخذ الوصف الذي لا يناسب الحكم في الدليل مفيداً بأن يكون مشيراً إلى نفي المانع الموجود في صورة النقض ، أو وجود الشرط الفائت فيها ، لقصد دفع النقض ، أو مشيراً إلى قصد الفرض في الدليل في بعض صور النزاع كما ذكر من مثال أخذ الإتلاف في دار الحرب في مسألة المرتدين ؛ ولا يكون عديم التأثير ؛ إذ هو غير مستغنى عنه في إثبات الحكم ، إما لقصد دفع النقض أو لقصد الفرض .

* الاعتراض التاسع : القدح في مناسبة الوصف المعلل به :

وذلك بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه ؛

وجود مفسدة[1] مساوية لها أو راجحة عليها ؛ وقد بينا وجه الاختلاف فيه ، وأن المختار إبطاله ؛ إلا أن يبين ترجيح المصلحة على المفسدة : إما بطريق إجمالي أو تفصيلي ؛ كما بيناه فيما سبق[2] .

*** الاعتراض العاشر : القدح في صلاحية إفضاء الحكم إلى ما علل به من المقصود :**

وذلك كما لو عللت حرمة المصاهرة على التأبيد في حق المحارم بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء إلى سد باب الفجور بالحرمة المؤبدة ، وعلم الرجل بامتناع وصوله إلى الأنثى على الوجه المشروع حتى ينسد عليه باب الطمع في مقدمات الهمِّ بها والنظر إليها ؛ فإن للمعترض أن يقول : هذا الحكم غير صالح ؛ لإفضائه إلى هذا المقصود ؛ من حيث أن سد باب النكاح أدعى إلى محذور الوقوع في الزنا .

وجوابه : أن الحرمة المؤبدة مما تمنع من النظر إلى المرأة بشهوة عادة ، والامتناع العادي على مر الزمان يلتحق بالامتناع الطبيعي ؛ وبه يتحقق انسداد باب الفجور .

*** الاعتراض الحادي عشر :أن يكون الوصف المعلل به باطناً خفياً :**

وذلك ؛ لو علل[3] بالرضا أو القصد ؛ فإنه قد يقال : القصد والرضا من

---

(١) «وجود مفسدة» فيه سقط ؛ والتقدير : «من وجود مفسدة» و«من» : بيان لقوله بما يلزم ، و«من» ترتيب متعلق بـ «يلزم» ، ومنه متعلق بالمطلوبة .

(٢) سبق في الفصل الخامس من فصول المسلك الخامس في إثبات العلة بالمناسبة والإخالة .

(٣) «لو علل» ؛ كأن فيه سقط ، ولعل الأصل : «كما لو علل» .

الأوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بأنفسها ؛ فلا تكون علة للحكم الشرعي الخفي ولا معرِّفة له .

وجوابه : أن يبين ضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة ، وضبط القصد بما يدل من الأفعال الظاهرة ؛ وكل ذلك فمعلوم في الخلافيات .

*** الاعتراض الثاني عشر :**

أن يكون الوصف المعلل به مضطرباً ، غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد ، مثل التعليل بالحرج ، والمشقة ، والزجر ، والردع ، ونحوه :

فإنه قد يقال : مثل هذه الأوصاف مما تضطرب وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمان ، والأحوال ، وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه رد الناس إلى المظان الظاهرة الجلية دفعاً للعسر والحرج عن الناس في البحث عنها ، ومنعاً للاضطراب في الأحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الأوصاف بالزيادة والنقصان .

وجوابه : إما ببيان كون ما علل به مضبوطاً بنفسه أو بضابطه ؛ كضبط الحرج والمشقة ، بالسفر ونحوه .

*** الاعتراض الثالث عشر : النقض :**

وهو عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعي كونه علة له ؛ وقد أومأنا في مسألة تخصيص العلة إلى وجه دلالة ذلك على إبطالها ووجه الانفصال عنه فيما إذا كانت العلة منصوصة أو مجمعاً عليها ، أو مستنبطة ، وفي صورة النقض مانع أو فوات شرط بالاستقصاء التام المفصل .

والذي يختص بما نحن فيه هاهنا وجوه أخرى في الجواب[1] :

الأول ؛ منع وجود العلة في صورة النقض إن أمكن .

وذلك ؛ كما لو قال الشافعي في مسألة زكاة الحلي : مال غير نام ؛ فلا تجب فيه الزكاة ؛ كثياب البذلة .

فقال المعترض : هذا ينتقض بالحلي المحظور ؛ فإنه غير نام ، ومع ذلك ؛ فإن الزكاة تجب فيه ؛ فقال المستدل : لا أسلم أن الحلي المحظور غير نام ؛ وإنما كان منع وجود العلة في صورة النقض دافعاً للنقض ؛ لأن النقض وجود العلة ولا حكم ؛ فإذا لم توجد العلة في صورة النقض ؛ فلا نقض .

لكن اختلفوا في المعترض : هل له الدلالة على وجود العلة في صورة النقض عند منع المستدل لوجودها؟

فمنهم من قال : له ذلك ؛ إذ به يتحقق انتقاضها وهدم كلام المستدل ؛ فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات .

ومنهم من منع من ذلك ؛ لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضاً والمعترض مستدلاً ، والواجب إنما هو التفصيل ، وهو أنه إن تعين ذلك طريقاً للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقاً لفائدة المناظرة . وإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود ؛ فلا ، نعم لو كان المستدل قد دلل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض ؛ فإذا منع وجود العلة ؛ فإن ؛ المعترض : فقد انتقض الدليل الذي دللت به على

---

(١) انظر : وجود دفع المعارضة في (ص ٢٤٦) وما بعدها من الجزء الثاني من كتاب «أصول الفقه» للسرخسي ، وباب تخصيص العلة وما بعده من الجزء الثاني من كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري .

وجود العلة ، لا يكون مسموعاً ؛ لكونه انتقالاً من النقض على نفس العلة إلى النقض على دليلها .

وذلك كما لو قال الحنفي في مسألة تبييت النية وتعيينها ؛ أي : بمسمى الصوم ؛ فوجب أن يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم ؛ بقوله : أن الصوم عبارة في الإمساك مع النية ؛ وهو موجود فيما نحن فيه .

فقال المعترض : هذا منتقض بما إذا انوى بعد الزوال .

وإن قال المعترض للمستدل : ابتداء أمرك لا يخلو من حالتين :

إما أن تعتقد وجود الصوم في صورة النقض أو لا تعتقده .

فإن كان الأول ؛ فقد انتقضت عليك .

وإن كان الثاني ؛ فقد انتقض ما ذكرته من الدليل على وجود العلة كان متجهاً .

وإن أورد ذلك لا في معرض نقض دليل وجود العلة بل في معرض الدلالة به على وجود العلة في صورة النقض ؛ «فالحكم فيه على ما سبق في الدلالة على نفي الحكم في صورة النقض» ؛ فهو غير مسموع على ما يأتي .

الثاني ؛ منع تخلف الحكم ، وإنما كان ذلك دافعاً للنقض لما ذكرناه في منع وجود العلة .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الثيب الصغيرة : «ثيب ؛ فلا يجوز إجبارها كالثيب البالغ» .

فقال المعترض : هذا منقوض بالثيب المجنونة ؛ فإنه يجوز إجبارها .

فقال المستدل : لا نسلم صحة إجبار الثيب المجنونة ، والكلام في تمكين

المعترض من الاستدلال على تخلف الحكم في صورة النقض ؛ كالكلام في دلالته على وجود العلة ، وقد عرف ما فيه[1] .

الثالث ؛ أن يكون النقض على أصل المستدل خاصة .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الرطب بالتمر : باع مال الربا بجنسه متفاضلاً ؛ فلا يصح كما لو باع صاعاً بصاعين .

فقال الحنفي : هذا منتقض على أصلك بالعرايا ؛ فإنه لا يصح وإن باع مال الربا بجنسه متفاضلاً .

وجوابه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن يبين في صورة النقض مناسباً يقتضي النفي من مانع أو فوات شرط مع قران الحكم به على أصله .

الثاني : أن يقول : النقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل العلة ؛ فتخلف الحكم عن العلة إنما هو مذهب أحد الفريقين ، وثبوت الحكم على وفق العلة المعلل بها بالاتفاق ، ولا مساواة بين المتفق عليه والمختلف فيه ؛ فلا يقع في معارضة دليل العلة .

الثالث : أن يبين أن تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء ، والمستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به ؛ كما في صورة العرايا المذكورة .

الرابع : أن يكون إبداء النقض على أصل المعترض لا غير ، وتوجيهه أن يقول المعترض : هذا الوصف مما لم يطرد على أصل ؛ فلا يلزمني الانقياد إليه .

وجوابه أن يقول المستدل : ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ؛ إذ هي

(١) «وقد عرف ما فيه» ؛ أي : من أن النقض وجود العلة ولا حكم ؛ فإذا لم توجد العلة في صورة النقض ؛ فلا نقض ، ويقال هنا : فإذا لم يتخلف الحكم في صورة وجود العلة ؛ فلا نقض .

محل النزاع ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في درء الاحتجاج ؛ وإلا كان حجة في محل النزاع ؛ وهو محال .

وهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله عن النقض؟ اختلفوا :

فمنهم من قال : بوجوبه ، لقربه من الضبط وبعده عن النشر والخبط ؛ ولأن ما أشار إليه المستدل من الوصف المعلل به إذا كان منتقضاً .

فإما أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لا لمعارض ، أو لمعارض ؛

فإن كان الأول ؛ فلا يكون الوصف علة لما سبق تقريره في مسألة تخصيص العلة .

وإن كان الثاني ؛ فقد ثبت أن للعلة معارضاً متفقاً عليه ؛ فلا بد من نفيه في الدليل ؛ لأن المناظر تلو الناظر ، وليس للناظر الجزم بالحكم عند ظهور سببه دون ظهور انتفاء معارضه ؛ فكذلك المناظر ؛ غير أنا أسقطنا عنه كلفة نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه ؛ فبقينا فيما عداه على حكم الأصل .

ومنهم من لم يوجبه تمسكاً منه بأن ما يقع به الاحتراز عن النقض .

إما أن يكون من جملة أجزاء العلة ، أو خارجاً عنها .

فإن كان الأول ؛ فالعلة لا تكون علة دونه وما مثل[1] هذا لا خلاف في وجوب ذكره في العلة ؛ لعدم تمام العلة دونه ، ومن نازع فيه فقد نازع في أنه : هل يجب على المستدل ذكر العلة أو لا؟

وإن كان الثاني ؛ فلا يخلو : إما أن يكون مشيراً إلى نفي المعارض أو لا يكون كذلك .

---

(١) «وما مثل هذا . . .» إلخ تقدم الكلام عليه (ص٤٢) .

فإن كان الأول ؛ فقد تعرض لما لم يسأل عنه ؛ لكونه مسؤولاً بعد الفتوى عن الدليل المقتضي للحكم وانتفاء المعارض ليس من الدليل ، ولو قيل : إنه من الدليل كان خلاف الغرض في هذا القسم .

وإن كان الثاني ؛ فالنقض غير مندفع به ؛ لأن النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم ؛ فإذا كان المذكور خارجاً عن العلة ولا فيه إشارة إلى نفي المعارض ؛ فالعلة ما دونه وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متجهاً .

وإن قيل : إن الوصف المأخوذ للاحتراز من جملة العلة لتعلق فائدة دفع النقض به ، وإن لم يكن مناسباً ؛ فقد سبق إبطاله في تخصيص العلة .

* الاعتراض الرابع عشر : الكسر :

وهو النقض على المعنى[1] ، وقد ذكرنا طريق إيراده ووجه الانفصال عنه في شروط العلة[2] ، ويخصه من الأجوبة ههنا منع وجود المعنى المشار إليه في صورة النقض ، ومنع تخلف الحكم عنه ، وباقي الأجوبة التي أوردناها في سؤال النقض قبله .

* الاعتراض الخامس عشر :

المعارضة في الأصل بمعنى وراء ما علل به المستدل ، وسواء كان مستقلاً بالتعليل ؛ كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل أو بالقوت[3] ، أو غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلاً في التعليل وجزءاً من

---

(١) المعنى : هو الحكمة التي اشتمل عليها الوصف المعلل به .

(٢) انظر : المسألة التاسعة من مسائل القسم الثاني في شروط علة الأصل .

(٣) «بالطعم» : متعلق بالعلل ، وبالكيل ، أو بالقوت متعلق بمعارضة .

العلة ؛ وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الأصل ونحوه[1] .

وقد اختلف الجدليون في قبوله :

فمنهم من رده بناء منه على أنه لا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين ، كما سبق تقريره[2] .

ولهذا ؛ فأنا لو قدرنا انفراد ما ذكر المستدل مجرداً عن المعارض صح التعليل به إجماعاً ، وإنما صح التعليل به ؛ لصلاحية فيه لا لعدم المعارض ؛ فإن العدم لا يكون علة ولا داخلاً فيها ؛ لما سبق تقريره[3] ؛ فإذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح مع وجوده ؛ ولأنه لا معنى للعلة إلا ما يثبت الحكم عقيبها وهذا المعنى موجود في الوصفين ؛ فكان كل واحد علة .

ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل ، وهو المختار .

وذلك ؛ لأنه إذا وجد في الأصل وصفان :

فإما أن يكون كل واحد علة مستقلة أو لا يكون كذلك .

لا جائز أن يكون كل واحد علة مستقلة ؛ لما سبق تقريره في امتناع ذلك سواء كانت العلة بمعنى الأمارة أو الباعث .

وإن كان القسم الثاني ؛ فإما أن يكون الحكم ثابتاً لما ذكره المستدل لاغير أو لما ذكره المعترض لاغير ، أو لهما جميعاً ؛ بحيث تكون العلة مجموع

---

(١) «بالمثقل» : متلق يالقتل ؛ وبالقتل العمد العدوان متعلق بعلل ، وبالجارح متعلق بمعارضة وفي الأصل متعلق بمعارضة أيضاً .

(٢) سبق في المسألة الثانية عشرة من مسائل شروط علة الأصل .

(٣) سبق تقريره في المسألة الرابعة من مسائل شروط علة الأصل .

الوصفين ؛ وكل واحد منهما جزؤها ، لا يجوز أن يقال بالأول ولا بالثاني ؛ فإنه ليس تعيين أحدهما للتعليل وإلغاء الآخر مع تساويهما في الاقتضاء أولى من الآخر ؛ فلم يبق غير الثالث ويلزم منه امتناع تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع[1] .

وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاثة ؛ فلا يخفى أن التعدية تمتنع بتقدير أن تكون العلة ما ذكره المعترض .

وبتقدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من الموضعين ، وإنما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لاغير .

ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه ؛ ومع ذلك فالتعدية تكون ممتنعة لكن بشرط أن يكون ما أبداه المعترض صالحاً للتعليل أو لدخوله فيه عند كون ما أبداه المستدل صالحاً ؛ وإلا فلا معارضة .

وهل يجب على المعترض نفي ما أبداه معارضاً في الأصل عن الفرع؟ اختلفوا فيه : فمنهم من قال : لا يجب عليه ذلك ؛ فإنه إن كان موجوداً في الفرع ؛ فيفتقر المستدل إلى بيان وجوده فيه ليصح الإلحاق ، وإن لم يبين ذلك ؛ فقد انقطع الجمع[2] . ومنهم من قال : لا بد له من نفيه عن الفرع ؛ لأن مقصوده الفرق وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع .

والمختار أنه : إن قصد المعترض الفرق ؛ فلا بد له من نفيه ، وإن لم يقصد الفرق بأن يقول : هذا الوصف قد ثبت أنه لابد من إدراجه في التعليل لما دل

---

(١) أي : يمتنع تعدية الحكم بها وحدها إلى الفرع على التقدير الثالث ضرورة أن العلة مجموع الوصفين .

(٢) أي : لم يوجد الجامع بين الأصل والفرع .

عليه من الدليل ؛ فإن كان غير موجود في الفرع فقد ثبت الفرق .

وإن كان موجوداً في الفرع ؛ فالحكم يكون ثابتاً في الفرع بمجموع الوصفين ونتبين أن المستدل لم يكن ذاكراً للعلة في الابتداء ؛ بل لبعضها وأي الأمرين قدر ؛ فالإشكال لازم .

هذا كله فيما إذا كان المقيس عليه أصلاً واحداً .

وإن كان المقيس عليه أصولاً متعددة :

فمنهم من منع ذلك لإفضائه إلى النشر مع إمكان حصول المقصود بالواحد منها .

ومنهم : من جوز ذلك ؛ لكونه أقوى في إفادة الظن .

ومن جوز ذلك : اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة في الأصل على أصل واحد .

فمنهم من جوزه ؛ لأن المستدل قصد إلحاق الفرع بجميع الأصول ؛ فإذا وقع الفرق بين الفرع وبعض الأصول ؛ فقد تم مقصود المعترض من إبطال غرض المستدل .

ومنهم من قال : لابد من المعارضة في كل أصل ؛ لأنه إذا عارض في البعض دون البعض ؛ فقد بقي قياس المستدل صحيحاً على الأصل الذي لم يعارض فيه ، وبه يتم المقصود من إثبات الحكم أو نفيه .

والذين أوجبوا المعارضة في جميع الأصول :

فمنهم : من أوجب اتحاد المعارضة في الكل ؛ دفعاً لانتشار الكلام ، ولأن يكون مقابلاً في اتحاده لاتحاد وصف المستدل .

ومنهم : من جوَّز المعارضة في كل أصل بغير ما في الأصل الآخر ؛ لجواز أن لا يساعده في الكل علة واحدة .

ثم اختلف هؤلاء ؛ فمنهم من قال : يجوز للمستدل الاقتصار في الجواب على أصل واحد إذ به يتم مقصوده .

ومنهم من لم يجوز ذلك ؛ حيث أن المستدل التزم صحة القياس على الكل ؛ وعلى هذا يقع الخلاف فيما لو عارض في بعض الأصول هل يجب على المستدل الجواب أو لا؟

والوجه في الجواب من ستة أوجه :

الأول : منع وجود الوصف المعارض به في الأصل .

الثاني : المطالبة بتأثير الوصف ؛ وإن كان طريق إثبات العلة من جانب المستدل المناسبة أو الشبه دون السبر والتقسيم .

الثالث : أن يبين كونه ملغى في جنس الأحكام كالطول والقصر ونحوه .

الرابع : أن يبين أنه ملغى في جنس الحكم المعلل ، وإن كان مناسباً[1] ، وذلك كالذكورة في باب العتق .

الخامس[2] : أن يبيّن أنه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به .

وعند ذلك ؛ فيمتنع أن يكون علة مستقلة في محل التعليل لما فيه من إلغاء المستقبل واعتبار غير المستقبل .

ويمتنع أن يكون داخلاً في التعليل ؛ لما فيه من إلغاء ما علل به المستدل

---

(١) «وإن كان مناسباً» ؛ أي : في غير جنس الحكم المعلل .

(٢) انظر الطريق الأول من طرق الحذف في مسلك السبر والتقسيم .

في الفرع مع استقلاله لفوات ما لم يثبت استقلاله ، وهو ممتنع ؛ فإن عارض المعترض في صورة الإلغاء بوصف آخر غير ما عارض به في الأصل ؛ فلا بد من إبطاله ؛ وإلا فالقياس متعذر .

ولا يمكن أن يقال في جوابه : أن كل وصف اختص بصورة فهو ملغي بالصورة الأخرى ؛ وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع .

فإن للمعترض أن يقول : العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الأخرى .

وإذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين ؛ فلا يلزم من إثبات الحكم في كل صورة بعلة مع عدم علة الصورة الأخرى فيها إلغاء ما وجد في تلك الصورة .

السادس : أن يبين رجحان ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات التي يأتي ذكرها .

وعند ذلك ؛ فيمتنع جعل ما عارض به المعترض علة مستقلة في محل التعليل ؛ لما فيه من إهمال الراجح واعتبار المرجوح ، ويمتنع أن يكون داخلاً في التعليل لما فيه من إلغاء ما علل به المستدل في الفرع بتخلف الحكم عنه مع رجحانه ، ضرورة انتفاء الوصف المرجوح .

وهاهنا ترجيح آخر : وهو أن يكون أحد الوصفين في الأصل المستنبط منه متعدياً والآخر قاصراً .

وذلك لا يخلو : إما أن يكون في طرف الإثبات أو النفي .

فإن كان في طرف الإثبات ؛ فلا يخلو :

إما أن يكون الوصف المتعدي جزءاً من العلة أو خارجاً عنها ؛ بأن يكون المعارض في الأصل بالوصف القاصر لا غير .

فإن كان خارجاً عنها ؛ فلا يخلو :

إما إن يكون الوصف المتعدي مساوياً للقاصر في جهة اقتضائه ، أو أن الترجيح لأحدهما .

فإن كان مساوياً للقاصر في جهة الاقتضاء ؛ فالتعليل بالمتعدي أولى وبيانه من جهة الإجمال والتفصيل :

أما الإجمال ؛ فهو التعليل بالمتعدي متفق عليه ، بخلاف التعليل بالقاصر ، والتعليل بالمتفق عليه أولى .

وأما التفصيل ؛ فهو أن فائدة المتعدي أكثر من القاصر ؛ لأن فائدة القاصر إنما هي في ظهور الحكمة الباعثة في الأصل ؛ لسرعة الانقياد وسهولة القبول ، والمتعدي مشارك للقاصر في هذا المعنى وزيادة التعريف للحكم في الفرع وهو أعظم فوائد العلة عند الأكثرين ، وهو وإن لزم من التعليل به إهمال المناسب القاصر ؛ فمقابل بمثله حيث أنه يلزم من التعليل بالقاصر إهمال المناسب المتعدي مع كونه راجحاً والتعليل بالقاصر وإن كان على وفق النفي الأصلي في الفرع ، والتعليل بالمتعدي على خلافه ، إلا أنه مخالفة لما وقعت مخالفته في الأصل بما لم تظهر مخالفته ، ولو عاملناه بالقاصر لموافقة النفي الأصلي ؛ لكان فيه العمل بموافقة ما وقع الاتفاق على مخالفته ومخالفة ما لم يقع الاتفاق على مخالفته ، وهو الوصف المتعدي ؛ فكان مرجوحاً .

فإن قيل : إلا أن التعليل بالوصف المتعدي يلزم منه مخالفة ما لم يتفق على مخالفته من الوصف القاصر ، وما اتفق على مخالفته من النفي الأصلي ؛

فكان فيه مخالفة ظاهرَين :

أحدهما : متفق على مخالفته ، والآخر غير متفق على مخالفته ، والتعليل بالوصف القاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد ، وهو الوصف المتعدي .

قلنا : هذا مقابل بمثله ؛ فإنه بعد أن ثبت الحكم في الأصل لمعنى وإن كان قاصراً فالأصل أن يثبت في الفرع بما وجد مساوياً لوصف الأصل في الاقتضاء ؛ نظراً إلى تماثل مقصود الشارع والمحافظة على هذا الأصل أولى من المحافظة على الأصلي ؛ لكون النفي الأصلي مخالفاً في الأصل بمثل ما قيل باقتضائه للحكم في الفرع .

وعند ذلك فيترجح ما ذكرناه من جهة أن العمل بالوصف المتعدي عمل به وبأصل مترجح على النفي الأصلي ، والعمل بالقاصر عمل به وبأصل مرجوح بالنظر إلى الأصل المعمول به من جانبنا ؛ فكان ما ذكرناه أولى .

فإن قيل : ربما كان المانع للحكم قائماً مطلقاً ؛ وعند ذلك فالتعليل بالقاصر أولى ، لما فيه من موافقة الدليل الشرعي النافي ، وموافقة النفي الأصلي بخلاف المتعدي .

قلنا : المانع في الفرع يستدعي وجود المقتضي ، وإلا ؛ فالحكم يكون فيه منتفياً لانتفاء ما يقتضيه لا لوجود منافيه ؛ فدعوى وجود المانع في الفرع مع وجوب قصور العلة المقتضية للإثبات على الأصل[1] تناقض لا حاصل له .

كيف وإن ما مثل هذا المانع مرجوح عند الخصم بالنسبة إلى الوصف القاصر ، والمتعدي على ما وقع به الفرض في ابتداء الكلام مساوٍ للقاصر في

(١) «على الأصل» : متعلق بقصور .

المقصود ؛ فكان مرجوحاً بالنسبة إلى المتعدي أيضاً ؛ فكان المتعدي أولى كما بيناه في النفي الأصلي .

فإن قيل : كما أن المتعدية قد تعرف إثبات الحكم في الفرع ؛ فالقاصرة تعرف الفرع ، وكما أن معرفة ثبوت الحكم في الفرع مقصود للشارع ؛ فمعرفة انتفائه أيضاً عنه مقصود له .

قلنا : هذا إنما يستقيم أن لو لم يوجد في الفرع ما هو مساوٍ للعلة القاصرة في الأصل ؛ فما يرجع إلى جهة الاقتضاء والمقصود المطلوب للشارع من إثبات الحكم ؛ لأن تعريف العلة القاصرة لنفي الحكم في الفرع إنما هو بناء على انتفاء مقصود الحكم ، ولن يتصور ذلك مع وجود ما هو مساوٍ في الطلب والاقتضاء لما هو المقصود في الأصل ؛ فلا ينتهض الوصف القاصر في الأصل علامة على انتفاء الحكم في الفرع مع وجود الوصف المتعدي فيه ، ومساواته للقاصر في الاقتضاء على ما وقع به الفرض .

كيف وأن العلة القاصرة غير مستقلة بتعريف انتفاء الحكم في الفرع إلا مع ضميمة انتفاء علة غيرها وانتفاء النص والإجماع بخلاف العلة المتعدية في طرف الإثبات ؛ فما استقل بالتعريف يكون أولى مما لم يستقل .

نعم ؛ قد يتوقف العمل بالعلة المثبتة على انتفاء المعارض لا أن انتفاء المعارض من جملة المعرف ولا الداعي ، بخلاف ما تتوقف عليه العلة القاصرة في تعريفها نفي الحكم في الفرع والعمل بما هو معرف بنفسه من غير توقف في تعريفه على غيره أولى .

وعلى هذا ؛ يكون الحكم إن كان الوصف المتعدي راجحاً في جهة اقتضائه أولى ، والوصف المتعدي وإن توقف استقلاله على إخراج القاصر عن

التعليل ؛ فليس إخراج القاصر موقوفاً على استقلال المتعدي ليلزم الدور لجواز اتفاقهما في إخراجهما عن التعليل .

كيف وأنه مقابل بدور آخر ؛ حيث أنه يتوقف إدخال القاصر في التعليل على عدم استقلال المتعدي ؛ وكذلك بالعكس .

وأما إن كان المتعدي مرجوحاً في جهة اقتضائه بالنسبة إلى الوصف القاصر ؛ فالوصف القاصر أولى نظراً إلى المحافظة على زيادة المناسبة المعتبرة بثبوت الحكم على وفقها والنظر إليها وإن أوجب إهمال فائدة المتعدية أولى لما فيه من زيادة المصلحة وصلاح المكلف وما يتعلق به من زيادة التعقل وسرعة الانقياد في ابتداء ثبوت الحكم ؛ لأنه الأصل في كون الحكم معللاً .

وفائدة التعدية ؛ إنما تعرف بعد تعرف تعليل الحكم بما علل به بنظرٍ ثانٍ متأخر عن النظر فيما علل به الحكم في الأصل ، ولا شك أن ما هو أشد مناسبةً للحكم يكون أسبق إلى الفهم بالتعليل للحكم الثابت في الأصل ؛ فكان التعليل به أولى .

وإن كانت جهة التساوي والأرجحية غير معلومة ولا ظاهرة ؛ فالتعليل بالمتعدي أولى نظراً إلى أن العمل به أولى على تقدير أن يكون مساوياً ، وعلى تقدير أن يكون راجحاً ، وإنما يمتنع العمل به على تقدير أن يكون مرجوحاً في نفس الأمر .

ولا يخفى أن العمل بما العمل به يتم على تقدير من تقديرين أولى بما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد بعينه .

وعلى ما فصلناه في طرف الإثبات ؛ يكون الحكم في طرف النفي .

هذا كله إن كان الوصف المتعدي خارجاً عن العلة القاصرة ، وأما أن كان

داخلاً فيها بأن كان المعارض معللاً بمجموع الوصفين : الوصف القاصر والمتعدي معاً ؛ فالقاصر أولى ، وسواء كان ذلك في طرف الإثبات أو النفي ، وسواء كان المتعدي راجحاً على القاصر أو مرجوحاً أو مساوياً .

أما في طرف الإثبات ؛ فلأن التعليل بالعلة المتعدية يلزم منه إهمال الوصف القاصر وتعطيله ، ولا كذلك بالعكس ، ولا يخفى أن الجمع أولى من التعطيل .

فإن قيل : إلا أنه على تقدير أن يكون الوصف المتعدي راجحاً لو جعلنا الوصف القاصر داخلاً في التعليل ؛ فيلزم منه أن يتخلف الحكم في الفرع عن الوصف المتعدي الراجح ، لما فات من الوصف المرجوح ، وهو ممتنع .

قلنا : هذا لا يستقيم على تقدير أن يكون رجحانه ظاهراً .

ولا يستقيم على تقدير أن يكون مرجوحاً أو مساوياً ولا يخفى ؛ أن احتمال وقوع العمل بما يتم على تقدير من تقديرين أولى من العمل بما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد بعينه .

كيف وأن العمل بالقاصر وإن كان يفضي إلى إهمال الوصف المتعدي في الفرع ؛ إلا أنه يلزم منه إهماله مطلقاً ، إذ هو داخل في العلة ، ولو عملنا بالوصف المتعدي فقط يلزم منه إهمال القاصر وتعطيله مطلقاً ؛ فالعمل بالقاصر يكون أولى ؛ وعلى هذا يكون الحكم إن كان ذلك في طرف النفي أيضاً ، بل أولى لما فيه من تقليل مخالفة المقتضى للإثبات .

هذا إن ظهر الترجيح ؛ وأما إن تحققت المعارضة من غير ترجيح بعد البحث التام ، فعلى مقتضى ما أسلفناه من القول بالتخيير عند التعارض مع التنافي ؛ فلا مانع من الجري على تلك القاعدة هاهنا .

* **الاعتراض السادس عشر : سؤال التركيب :**

وهو الوارد على القياس المركب وقد بينا معنى القياس المركب وأقسامه ، ووجه تسميته بذلك ، والسؤال الوارد عليه وجوابه في شرط حكم الأصل[1] .

* **الاعتراض السابع عشر : سؤال التعدية :**

وهو أن يعين المعترض في الأصل معنى يعارض به ، ثم يقول للمستدل : ما عللت به ـ وإن تعدى إلى الفرع ـ مختلف فيه ؛ فالذي عللت به أيضاً قد تعدى إلى فرع مختلف فيه ، وليس أحدهما أولى من الآخر .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة إجبار البكر البالغ : بكر ؛ فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة ، فعارضه الحنفي بالصغر وقال : البكارة وإن تعدت إلى البكر البالغة ؛ فالصغر متعد إلى الثيب الصغيرة ؛ وهذا أيضاً مما اختلف فيه .

والحق أنه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الأصل مع زيادة التسوية في التعدية .

وجوابه : بإبطال ما عارض به المعترض وحذفه عن درجة الاعتبار بما أسلفناه في سؤال المعارضة في الأصل ، ومهما حقق شيء من تلك الطرق ؛ فقد اندفع ولا أثر لما أشير إليه من التسوية ؛ خلافاً للداركي[2] .

* **الاعتراض الثامن عشر : منع وجود الوصف المعلل به في الفرع :**

وجوابه ؛ كجواب منع وجوده في الأصل وقد عرف .

---

(١) بين ذلك في الكلام على الشرط السادس من شروط حكم الأصل .

(٢) «الداركي» : نسبة إلى دارك بفتح الراء ، قرية من أعمال أصبهان ينسب إليها عبدالعزيز بن عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز أبو القاسم الداركي الشافعي ، مات عام ٣٧٥هـ ، وقد روى عن جده لأمه الحسن بن محمد الداركي .

* **الاعتراض التاسع عشر :**

المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل إما بنص ، أو اجماع ظاهر ، أو بوجود مانع الحكم ، أو بفوات شرط الحكم .

ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً ، أو شرطاً على نحو طريق إثبات المستدل كون الوصف الذي علل به من التأثير أو الاستنباط .

وقد اختلف في قبوله[1] ؛ فمنع منه قوم تمسكاً منهم بأن المعارضة استدلال وبناء ، وحق المعترض أن يكون هادماً ، لا بانياً .

وقبله الأكثرون وهو المختار ؛ إذ يلزم منه هدم ما بناه المستدل ؛ لمقاومة دليله لدليله ولا حجر عليه في سلوك طرق الهدم ، ولا سيما إذا تعين ذلك طريقاً في الهدم ،بأن لم يكن له هادم سواه فلو لم يقبل منه ؛ لبطل مقصود المناظرة واختلت فائدة البحث والاجتهاد .

والوجه في جوابه عند توجهه : أن يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض أن يقدح به فيه ، أن لو كان المستدل متمسكاً به .

وإن عجز عن جميع ذلك ؛ فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح .

فمنهم : من لم يجوز ذلك ؛ اعتماداً منهم على أن ما ذكره المعترض وإن كان مرجوحاً بالنسبة إلى ما ذكره المستدل ؛ فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضاً .

ومنهم : من جوزه ، وهو المختار ؛ لأنه مهما ترجح ما ذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات الآتية كان العمل به متعيناً .

وهل يجب على المستدل أن يذكر في دليله ما يومى إلى الترجيح؟

---

(١) «قبوله» ؛ أي : قبول الاعتراض بالمعارضة في الفرع بما يقتضي حكم المستدل . . .إلخ .

ومنهم : من أوجبه ؛ لتوقف العمل بالدليل عليه ؛ فكان من الدليل ؛ فلو لم يذكره لم يكن ذاكراً للدليل أولاً ، بل لبعضه .

ومنهم : من لم يوجبه ؛ لما في التكليف به من الحرج والمشقة .

والمختار أن يقال : إما أن يكون ما به الترجيح يرجع إلى العلة بأن يكون وصفاً من أوصافها أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول ؛ فلا بد من ذكره في الدليل أولاً ، ليكون ذاكراً للدليل .

وإن كان الثاني ؛ فلا لأنه مسؤول عن الدليل ، وقد أتى بمسماه حقيقة ، والترجيح بأمر خارج عن الدليل إنما هو من توابع ورود المعارضة فذكره بعد المعارضة وإن توقف عليه إعمال الدليل بدفع المعارض[1] لا يوجب أن يكون داخلاً في مسمى الدليل ؛ حتى يقال أنه لم يكن ذاكراً للدليل أولاً .

*** الاعتراض العشرون : الفرق :**

واعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الأصل أو الفرع .

إلا أنه عند بعض المتقدمين : عبارة عن مجموع الأمرين حتى أنه لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقاً .

ولهذا اختلفوا ؛ فمنهم من قال : إنه غير مقبول ؛ لما فيه من الجمع بين

---

(١) «وإن توقف عليه أعمال الدليل» : فيه تقديم وتأخير ، والأصل : «وأن توقف أعمال الدليل عليه بدفع المعارض لا يوجب . . .» إلخ ، وإن واسمها وخبرها معطوف على المصدر المؤول في قوله : «لأنه مسؤول عن الدليل» .

ويمكن أن يقال : «جملة لا يوجب . . .» إلخ خبر المبتدأ في قوله : «فذكره» بعد المعارضة ، وجملة «وإن توقف عليه إعمال الدليل» معترضة بينهما .

أسئلة مختلفة ؛ وهي المعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع .

ومنهم من قال بقبوله ؛ واختلفوا في ذلك مع كونه سؤالين أو سؤالاً واحداً .

فقال ابن سريج : أنه سؤالان جوز الجمع بينهما لكونه أدل على الفرق .

وقال غيره : بل هو سؤال واحد لاتحاد مقصوده ؛ وهو الفرق وإن اختلفت صيغته .

ومن المتقدمين من قال : ليس سؤال الفرق هو هذا ؛ وإنما هو عبارة عن بيان معنى الأصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع ؛ فيرجع حاصله إلى بيان انتفاء علة الأصل في الفرع ، وبه ينقطع الجمع .

وجوابه : على كل تقدير لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في الأصل والفرع .

*** الاعتراض الحادي والعشرون : إذا اختلف الضابط بين الأصل والفرع واتحدت الحكمة :**

كما لو قيل في شهود القصاص : تسببوا في القتل عمداً عدواناً ؛ فلزمهم القصاص زجراً لهم عن التسبب ؛ كالمكره .

فللمعترض أن يقول : ضابط الحكمة في الأصل إنما هو الإكراه ، وفي الفرع الشهادة ، والمقصود منهما وإن كان متحداً وهو الزجر ؛ فلا يمكن تعدية الحكم به وحده وما جعل ضابطاً له في الأصل غير موجود في الفرع ، والضابط في الفرع يحتمل أن يكون مساوياً لضابط الأصل في الإفضاء إلى المقصود ؛ فامتنع الإلحاق .

وجوابه : إما بأن يبين أن التعليل إنما هو بعموم ما اشترك فيه الضابطان من

التسبب المضبوط عرفاً ، أو بأن يبين إفضاء الضابط في الفرع إلى المقصود أكثر من إفضاء ضابط الأصل إليه ؛ فكان أولى بالثبوت ؛ وذلك كما لو كان أصله في مثل هذه المسألة «المغري للحيوان» من حيث أن انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع لغلبة إقدام المكره بالإكراه على القتل ؛ طلباً لخلاص نفسه من إقدام الحيوان بالإغراء على الآدمي بسبب غلبة نفرته عنه .

وبالجملة ؛ فيبين الغلبة بما يساعد في آحاد المسائل .

*** الاعتراض الثاني والعشرون[1] : إذا تحد الضابط بين الأصل والفرع ، واختلف جنس المصلحة**

كما لو قال الشافعي في مسألة اللواط : أولج فرجاً في فرج مشتهى طبعاً ، محرم شرعاً ؛ فوجب به الحد كالزنا .

فللمعترض أن يقول : الضابط وإن كان متحداً ؛ غير أن الحكمة التي في الفرع وهي صيانة النفس عن رذيلة اللياطة مخالفة لحكمة الأصل وهي دفع محذور اختلاط المياه واشتباه الأنساب المفضي إلى تضييع المولود وانقطاع نسل جنس الإنسان .

وعند ذلك ؛ فلا يلزم من اعتبار الضابط في الأصل لما لزمه من الحكمة اعتباره في الفرع لغير تلك الحكمة ؛ لجواز أن لا تكون قائمة مقامها في نظر الشارع .

وجوابه أن يقال : التعليل إنما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع ، والتعرض لحذف خصوص ما اختص به الأصل من الزنا ؛ ومقصوده اللازم عنه وحذفه بطريق من طرق الحذف التي سبق بيانها في السبر والتقسيم .

---

(١) انظر : المسألة الخامسة في حكم إجراء القياس في الأسباب .

* **الاعتراض الثالث والعشرون :**

أن يقال : حكم الفرع مخالف لحكم الأصل ؛ فلا قياس ؛ لأن القياس عبارة عن تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة الجامع بينهما ، ومع اختلاف الحكم ؛ فحكم الأصل لا يكون متعدياً إلى الفرع ؛ فلا قياس .

وجوابه : ببيان اتحاد الحكم ؛ إما عيناً ؛ وذلك كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلاة ، وقياس صحة البيع على صحة النكاح[1] ، وأن الاختلاف إنما هو عائد إلى المحل ، وهو غير قادح في صحة القياس ؛ لكونه شرطاً فيه .

وإما جنساً كما في قياس وجوب قطع الأيدي باليد الواحدة على وجوب قتل الأنفس بالنفس الواحدة[2] ، وإن الاختلاف إنما هو في عين الحكم ؛ فكان إما ملائماً وإن كان الاشتراك في جنس العلة أو مؤثراً إن كان الاشتراك في عينها ؛ على ما سبق تحقيقه وذلك غير مبطل للقياس عند القائلين به .

وأما إن كان الحكم مختلفاً جنساً ونوعاً ، كما في إلحاق الإثبات بالنفي ، أو الوجوب بالتحريم ، وبالعكس ؛ فقد بينا وجه الاختلاف في صحته ؛ وأن المختار إبطاله[3] .

---

(١) العبارة في المثالين فيها تسامح ؛ والمناسب أن يقال : كقياس الصوم على الصلاة في الوجوب ؛ وكقياس بيع الغائب مثلاً على نكاح الغائبة في الصحة ، ومع ذلك ؛ فالمثال الأول لا جامع فيه ، وحكم الوجوب في الصوم والصلاة معلوم من الدين بالضرورة وليس أحدهما بأن يكون أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس .

(٢) فيه ما سبق من التسامح في التعبير ؛ والمناسب أن يقال : كقياس الأيدي على النفوس في وجوب قطع الأيدي باليد وقتل النفوس بالنفس ؛ فإن نوع الحكم وإن اختلف قتلاً وقطعاً لكنه اتحد جنساً ، وهو القصاص .

(٣) انظر : الشرط الثالث من شروط الفرع ، والفصل الخامس من فصول المسلك الخامس في إثبات العلة بالمناسبة والإخالة . انظر : باب منع التعبد بالقياس في جميع الأحكام الشرعية (ص٧٢٣/ ج ٢) من كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري .

* الاعتراض الرابع والعشرون : سؤال القلب :

وهو قسمان : الأول قلب الدعوى ، والآخر قلب الدليل .

أما قلب الدعوى ؛ فضربان وذلك لأن الدعوى : إما أن يكون الدليل مضمراً فيها أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول ؛ كما لو قال الأشعري : أعلم بالضرورة أن كل موجود مرئي فهذه دعوى فيها إضمار الدليل .

وبتقديره ، لأنه موجود إذ الوجود هو المصحح للرؤية عنده .

فقال المعتزلي : أعلم بالضرورة أن كل ما ليس في جهة لا يكون مرئياً ؛ فهذه الدعوى مقابلة للأولى من جهة أن الموجود ينقسم إلى ما هو في جهة وإلى ما ليس ؛ فالقول بأن ما ليس في جهة لا يكون مرئياً[1] ؛ يقابل قول القائل : كل موجود مرئي ، ودليلها مضمر فيها ؛ وتقديره : أن انتفاء الجهة مانع من الرؤية .

وأما إن لم يكن الدليل مضمراً فيها ؛ فكما لو قال القائل في مسألة إفضاء النظر إلى العلم ، أو في مسألة التحسين والتقبيح مثلاً .

فقال المعترض : أعلم بالضرورة أن النظر لا يفضي إلى العلم ، وإن الكفر

---

(١) لم يرد في نصوص الشريعة إطلاق الجهة في حق الله تعالى إثباتاً ولا نفياً ؛ لأنها لفظ مجمل يحتمل حقاً وباطلاً ويحتمل أن يراد به شيء موجود مخلوق ؛ فالله ليس في جهة بهذا المعنى لأنه تعالى ليس في داخل العالم ولا يحيط به شيء من خلقه ، ويراد به ما وراء العالم ؛ فعليه يقال : الله فوق عباده مستوٍ على عرشه بائن من خلقه ، ولو اقتصر من يتكلم في التوحيد على ما ورد من التعبير في نصوص الشريعة ، وما عرف عن السلف الصالح في أسماء الله وصفاته ؛ لكان في ذلك عصمة لهم من زلل الرأي والتوسع في التعبير ، ولو اكتفوا في الاستدلال على مسائل الدين وخاصة السمعية بما دلهم عليه الكتاب والسنة من الأدلة السمعية والعقلية لهدوا إلى صراط مستقيم ونجوا من فرقة الأهواء ومن الحيرة التي طوحت بهم في المتاهات ؛ انظر : القاعدة الثانية في كتاب «التدمرية» .

ليس قبيح لعينه ولا الشكر حسن لعينه ؛ وهذا هو عين مقابلة الفاسد بالفاسد ، والمقصود منه استنطاق المدعي باستحالة دعوى الضرورة من خصمه في محل الخلاف ؛ فيقال : وهذا لازم لك أيضاً .

وقد أورد الجدليون في هذا الباب قلب الاستبعاد في الدعوى .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة إلحاق الولد بأحد الأبوين المدعيين تحكيم الولد في ذلك تحكم بدليل .

فقال الحنفي : وتحكيم القائف في ذلك أيضاً تحكم بلا دليل .

قالوا : والمقصود منه أيضاً استنطاق المدعي بأن ما ذكره ليس بتحكم ، بل له مأخذ صحيح ؛ فيقول المعترض : وكذلك ما ذكرته ، وهو في غاية البعد ؛ فإنه إما أن يعترف المدعي بأن ما ذهب إليه تحكم ، أو أن يبين مأخذه فيه ؛ فإن كان تحكماً ؛ فلا تغني معارضته بتحكمه في مذهبه في إبطال دعواه التحكم في مذهب خصمه كذلك .

وإن تعرض المعترض لبيان المأخذ فيما استبعده المدعي ؛ فهو الجواب ، ولا حاجة إلى القلب .

وأما قلب الدليل : وهو عبارة عن بيان كونه ما ذكره المستدل يدل عليه .

ثم لا يخلو : إما أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ، أو يبين أنه لا دلالة له على مذهب المستدل ولا من وجه .

فإن بين أن ما ذكره لا يدل له ، وهو دليل عليه ، فهذا قلما يوجد له مثال في غير النصوص .

وذلك كما لو استدل في توريث الخال بقوله عليه السلام : «الخال وارث من لا

ورث له»[1] .

فقال المعترض : المراد به نفي توريث الخال بطريق المبالغة ؛ كما يقال : الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له ؛ معناه نفي كون الجوع زاداً والصبر حيلة .

ويدل على إرادة هذا الاحتمال أنه لا يخلو : إما أن يكون المراد من قوله : «لا وارث له» نفي كل وارث ؛ فتوريث الخال لا يتوقف عند من يراه وارثاً على نفي جميع الوراث لإرثه مع الزوج والزوجة ، وأما نفي من عداه من الوراث بجهة العصوبة ؛ فتخصيص الخال بالذكر لا يكون مفيداً ؛ لأن من عداه من ذوي الأرحام كذلك[2] وهذا النوع من القلب وإن دل على مذهب المعترض ؛ فهو شبيه بفساد الوضع من حيث أنه لا يدل على مذهب المستدل .

وإن سلم أن ما ذكره المستدل يدل له من وجه ؛ فهذا النوع من القلب ثلاثة أقسام ؛ وذلك لأن المعترض : إما أن يتعرض في القلب لتصحيح مذهبه أو لإبطال مذهب المستدل ، وإن تعرض لإبطال مذهب المستدل ؛ فإما أن يتعرض له صريحاً بأن يجعله حكماً للدليل بلا واسطة ، أو لا بصريحه بل بطريق الالتزام بأن يرتب على الدليل حكماً يلزم منه إبطال مذهب المستدل .

فإن كان من القسم الأول ؛ فهو كما لو قال الحنفي مثلاً في مسألة

---

(١) جزء من حديث رواه أبو داود من طريق المقدام الكندي ، في باب إرث ذوي الأرحام ، بألفاظ مختلفة ؛ منها : «أنا وارث من لا وارث له ، أفك عانية وأرث ماله ، والخال وارث من لا وارث له يفك عانيه ويرث ماله» .

وقد رواه غيره أيضاً من طرق بألفاظ مختلفة مرفوعاً وموقوفاً ، انظر ما في ذلك من مقال في «تلخيص الحبير» .

(٢) إن صح الحديث ؛ فقوله في آخره : «يفك عانيه ويرث ماله» يرد هذا الاحتمال .

الاعتكاف : لبث محض ؛ فلا يكون قربة بنفسه ؛ كالوقوف بعرفة .

فقال المعترض : لبث محض ؛ فلا يشترط الصوم في صحته ؛ كالوقوف بعرفة ؛ فكل واحد منهما قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه ؛ غير أن المستدل أشار بعلته إلى اشتراط الصوم بطريق الالتزام ، والمعترض أشار إلى نفيٍ صريحاً .

وعند التحقيق ؛ فتعليل المستدل في هذا المثال لنفي القربة ليس تعليلاً بمناسب يقتضي نفي القربة ، بل بانتفاء المناسب من حيث أن اللبث المحض لا يناسب ولا يشم منه رائحة المناسبة للقربة ، وتعليل المعترض بأمر طردي ؛ فإنه لا مناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم .

وقد يتفق أن يكون المستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحاً والمعترض كذلك ؛ كما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة : طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء ؛ كطهارة الحدث .

فقال المعترض : طهارة تراد لأجل الصلاة ؛ فتصح بغير الماء كطهارة الحدث ؛ فكل واحد منهما متعرض في الدليل لتصحيح مذهبه صريحاً ، والعلة في الطرفين شبهية .

وإن كان من القسم الثاني ؛ وهو أن يعترض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل صريحاً .

فمثاله ما لو قال الحنفي في مسألة مسح الرأس : عضو من أعضاء الوضوء ؛ فلا يكتفي فيه بأقل ما ينطلق عليه الرسم كسائر الأعضاء .

فقال الشافعي : عضو من أعضاء الوضوء ؛ فلا تقدير بالربع كسائر الأعضاء ؛ فكل واحد منهما قد صرح في دليله بإبطال مذهب خصمه ، وليس في ذلك ما يدل على تصحيح مذهب أحدهما ؛ فإنه يلزم من إبطال مذهب كل

واحد منهما تصحيح مذهب الاخر لجواز أن يكون الصحيح هو مذهب مالك ، وهو وجوب الاستيعاب .

نعم ؛ لو كان القائل في المسألة قائلان والاتفاق منهما واقع على قول ثالث ؛ فإنه يلزم من تعرض كل واحد منهما لإبطال مذهب الآخر تصحيح مذهبه ؛ ضرورة الاجتماع على إبطال قول ثالث ؛ وذلك كالحكم بالأولوية في مسألة التخلي للعبادة .

وإن كان من القسم الثالث ؛ فهو كما لو قال الحنفي في مسألة بيع الغائب : عقد معاوضة ؛ فيصح مع الجهل بالمعوض ، كالنكاح .

فقال الشافعي : عقد معاوضة ؛ فلا يشترط فيه خيار الرؤية ؛ كالنكاح .

فإن المعترض في هذا المثال لم يتعرض لإبطال مذهب المستدل في القول بالصحة صريحاً ، بل بطريق الالتزام ، وذلك أن من قال بالصحة ؛ فقد قال بخيار الرؤية ، فخيار الرؤية لازم الصحة ؛ فإذا بطل خيار الرؤية فقد انتفى اللازم ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ، ويلتحق بأذيال هذا القسم الثالث قلب التسوية .

ومثاله قول الحنفي في مسألة إزالة النجاسة بالخل : مائع طاهر مزيل للعين والأثر فتحصل به الطهارة كالماء ؛ فيقول الشافعي : مائع طاهر مزيل للعين والأثر فتستوي فيه طهارة الحدث والخبث ؛ كالماء فإنه يلزم من القول بالتسوية في الخل بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل في الخبث لعدم حصولها به في الحدث والحكم يالتسوية .

واعلم : أن أعلى مراتب أنواع القلب ما بيِّن فيه أنه يدل على المستدل ، ولا يدل له .

ثم يليه النوع الثاني : وهو ما بين فيه أنه يدل له وعليه ؛ وأعلى مراتب هذا

النوع ما صرح فيه بإثبات مذهب المعترض ، وهو القسم الأول منه .

ثم ما صرح فيه بإبطال مذهب المستدل ؛ فإنه دون ما قبله من حيث أنه لا يلزم منه تصحيح مذهبه على ما تقدم ، وهو القسم الثاني منه .

ثم القسم الثالث : فإنه وإن شارك ما قبله من القسم الثاني في إبطال مذهب المستدل ، إلا أنه يدل بطريق الالتزام ؛ وما قبله بصريحه .

وهذا النوع من القلب لا تعرض فيه لدلالة المستدل بالقدح ، بل غايته بيان دلالة أخرى منه تدل على نقيض مطلوبه ؛ فكان شبهاً بالمعارضة ، وإن فارقها من جهة أنه معارضة نشأت من نفس دليل المستدل .

وإذا أتينا على ما أردناه من تحقيق معنى القلب وأقسامه ؛ فقد اختلف في قبوله ؛ فقبله قوم من حيث أنه يشير إلى ضعف الدليل لدلالته على نقيض مذهب المستدل ، ورده آخرون من حيث أن المعترض إما أن يتعرض في دليله لنقيض حكم المستدل أو إلى غيره .

فإن كان الأول ؛ فقد تعذر عليه القياس على أصل المستدل لاستحاله اجتماع حكمين متقابلين مجمع عليهما في صورة واحدة .

وإن كان الثاني ؛ فلا يكون ذلك اعتراضاً على الدليل .

والحق في ذلك ؛ أنه وإن تعرض في الدليل لحكم يقابل حكم المستدل صريحاً ؛ فقد لا يمتنع الجمع بينهما في أصل واحد ، كما ذكرناه من مثال إزالة النجاسة في القسم الأول .

وإن تعرض لغيره ؛ فيصح القلب إذا كان ذلك لازماً عما ذكره المعترض كما ذكره المعترض ؛ كما ذكرناه من المثال في القسم الثاني من النوع الثاني من

التمثيل في مسألة بيع الغائب ، ومن التمثيل بقلب التسوية في إزالة النجاسة .

وإنما يمتنع قبوله ؛ لأن ما ذكره المستدل إما أن يكون مقصود الشارع من الحكم المرتب عليه ملازماً له أو لا يكون ؛ فإن كان الأول فتعليل المعترض به لمقابل حكم المستدل . إما أن يكون بحيث يلزمه مقصود من مقابل الحكم ، أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول ؛ فإما أن يكون ذلك من جهة ما علل به المستدل أو من غيرها ، فإن كان الأول ؛ فمحال أن يكون الوصف الواحد من جهة واحدة يناسب الحكم ومقابله .

وإن كان الثاني ؛ فما ذكره ليس بقلب ، إذ القلب لا بد فيه من اتحاد العلة في القياسين ، بل هو معارضة بدليل آخر ، وإن كان بحيث لا يلازمه المقصود ؛ فهو بالنسبة إلى حكم المعترض طردي ، ووصف المستدل مناسب أو شبهي ؛ فلا يكون قادحاً .

وإن كان ما ذكر المستدل طردياً بالنسبة إلى ما رتبه عليه ؛ فهو باطل في نفسه لتعذر التعليل بالطردي المحض ولا حاجة إلى شيء من الاعتراضات .

*** الاعتراض الخامس والعشرون : سؤال القول بالموجب :**

وحاصله يرجع إلى تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه .

ومهما توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعاً لتبين أن ما نصه من الدليل لم يكن متعلقاً بمحل النزاع ، وهو منحصر في قسمين ؛ وذلك لأن المستدل إما أن ينصب دليله على تحقيق مذهبه وما نقل عن إمامه من الحكم ، أو على إبطال ما يظنه مدركاً لمذهب خصمه .

فإن كان الأول ؛ فهو كما قال الشافعي في الملتجيء إلى الحرم : وجد سبب جواز استيفاء القصاص ؛ فكان استيفاؤه جائزاً ؛ فقال الخصم : أقول بموجب هذا الدليل فإن استيفاء القصاص عندي جائز ، وإنما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم .

وإن كان الثاني ؛ فهو كما لو قال الشافعي في مسألة استيلاد الأب جارية ابنه : وجوب القيمة لا يمنع من إيجاب المهر ؛ كاستيلاد أحد الشريكين ، أو قال في مسألة القتل بالمثقل : التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص ، كالتفاوت في المتوسل إليه .

فقال الخصم : أقول بموجب هذا الدليل ، وأن وجوب القيمة لا يمنع من وجوب المهر ، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع من التفاوت في المتوسل إليه ، والنزاع إنما هو في وجوب المهر ووجوب القصاص .

ولا يلزم من إبطال ما ذكر من الموانع إثبات وجوب المهر والقصاص ؛لجواز انتفاء المقتضي لذلك أو وجود مانع آخر أو فوات شرط .

وورود هذا النوع من القول بالموجب أغلب في المناظرات من ورود النوع الأول من جهة أن خفاء المدارك أغلب من خفاء الأحكام ؛ لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف الأحكام ؛ فإنه قلما يتفق الذهول عنها .

ولهذا ؛ قد يشترك في معرفة الحكم المنقول عن الإمام الخواص والعوام ؛ دون معرفة المدارك ؛ فكان احتمال الخطأ في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الإمام أقرب من احتمال الخطأ فيما ينسب إلى الإمام من الحكم المدلول عليه .

وقد اختلف الجدليون في وجوب تكليف المعترض إبداء مستند القول

بالموجب في هذا النوع[1] .

فقال بعضهم : لا بد من تكليفه بذلك ؛ لاحتمال أن يكون هذا هو المأخذ عنده ؛ فإذا علم أنه لا يكلف بإبداء المأخذ عند إيراد القول بالموجب ؛ فقد يقول بذلك عناداً قصداً لإيقاف كلام خصمه ولا كذلك إذا وظف عليه بيان المأخذ ؛ فكان أفضى إلى صيانة الكلام عن الخبط والعناد ؛ فكان أولى .

وقال آخرون : لا وجه لتكليفه بذلك بعد وفائه بشرط القول بالموجب ، وهو استيقاء محل النزاع وهو الأظهر ؛ لأنه عاقل متدين وهو أعرف بمأخذ إمامه ؛ فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه ، فوجب تصديقه .

كيف : وإنا لو أوجبنا عليه إبداء المأخذ ؛ فإن مكنا المستدل من إبطاله والاعتراض عليه يلزم منه قلب المستدل معترضاً ، والمعترض مستدلاً .

ولا يخفى ما فيه من الخبط وإن لم يمكن من ذلك ؛ فلا فائدة في إبداء المأخذ ؛ لإمكان ادعائه ما يصلح للتعليل ترويحاً لكلامه وثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه . وللمستدل في دفع القول بالموجب بالاعتبار الأول طرق :

الأول : أن يقول : المسألة مشهورة بالخلاف فيما فرض فيه الكلام إن أمكن ؛ والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف فيه .

الثاني : أن يبين أن محل النزاع لازم فيما فرض الكلام فيه ؛ وذلك كما لو كان حكم دليله أنه لا يجوز قتل المسلم الذمي .

فقال المعترض : هو عندي غير جائز ، بل واجب ؛ فيقول المستدل : المعنى بعدم جواز لزوم التبعة بفعله ، ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التبعة

---

(١) أي : القسم الثاني ، وهو ما نصب فيه المستدل دليله على إبطال ما يظنه مدركاً لمذهب خصمه .

بفعل الواجب .

الثالث : أن يقول المستدل القول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره ؛ فلا يكون قولاً بموجبه .

وذلك كما لو كان المستدل قد قال في زكاة الخيل : حيوان تجوز المسابقة عليه فوجبت فيه الزكاة قياساً على الإبل .

فقال المعترض : عندي تجب فيه زكاة التجارة ؛ والنزاع إنما هو في زكاة العين .

فيقول المستدل : إذا كان النزاع في زكاة العين ؛ فظاهر كلامي منصرف إليها لقرينة الحال ؛ ولظهور عود الألف واللام في الزكاة إلى المعهود .

وأيضاً ؛ فإن لفظ الزكاة يعم زكاة العين والتجارة ؛ فالقول به في زكاة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة ، وهو غير متجه[1] ؛ لأن موجب الدليل التعميم فالقول ببعض الموجب لا يكون قولاً بالموجب بل ببعضه .

وكذلك إذا قال في مسألة إزالة النجاسة[2] : مائع لا يزيل الحدث ؛ فلا يزيل الخبث ؛كالمرقة .

فقال المعترض : أقول به ؛ فإن الخل النجس لا يزيل الحدث ولا الخبث .

فيقول المستدل : ظاهر كلامي إنما هو الخل الظاهر ضرورة وقوع النزاع فيه وإيراد القول بالموجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره لا يكون قولاً بمدلوله وموجبه ، بل بغيره ؛ فلا يكون مقبولاً .

وله في دفع القول بالموجب بالاعتبار الثاني أيضاً طرق :

(١) أي : وحمل العام على بعض صوره بلا قرينة غير متجه ؛ لأنه خلاف الظاهر من الدليل .

(٢) «إزالة النجاسة» ؛ أي : «بالخل» .

الأول : أن يكون المستدل قد أفتى بما وقع مدلولاً لدليله وفرض المعترض الكلام معه فيه وطالبه بالدليل عليه ؛ فإذا قال بالموجب بعد ذلك فقد سلم ما وقع النزاع فيه ، وأفسد على نفسه القول بالموجب ، بالمطالبة بالدليل عليه أولاً .

وبمثل هذا يمكن أن يجاب عن القول[1] بالاعتبار الأول أيضاً .

الثاني : أن يبين أن لقب المسألة مشهور بذلك بين النظار ؛ كما سبق تقريره أولاً .

الثالث : أن يبين محل النزاع لازم من مدلول دليله إن أمكن .

وذلك بأن يكون المعترض قد ساعد على وجود المقتضي لوجوب القصاص وكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها منتفية ، والشروط متحققة[2] ؛ فإذا أبطل كون المانع المذكور مانعاً ؛ فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهراً .

وأما قياس الدلالة والقياس في معنى الأصل ؛ فيرد عليهما كل ما كان وارداً على قياس العلة ، سوى الأسئلة المتعلقة بمناسبة الوصف الجامع ؛ فإنها لا ترد عليهما .

أما قياس الدلالة ؛ فلأن الوصف الجامع فيه ليس بعلة .

أما القياس في معنى الأصل ؛ فلعدم ذكر الجامع فيه ، والأسئلة الواردة على نفس الوصف الجامع لا ترد على القياس في معنى الأصل لعدم ذكر الجامع فيه[3] .

ويختص قياس الدلالة بسؤال آخر : وهو عندما إذا كان الجامع بين الأصل

(١) «عن القول» : أي القول بالموجب .

(٢) معطوف على قوله أول الباب الخامس في الاعتراضات الواردة على القياس ؛ أما الاعتراضات الواردة على قياس العلة ؛ فخمسة وعشرون .

(٣) «لأنه» مبني على عدم الفارق المؤثر .

والفرع أحد موجبي الأصل ؛ كما إذا قال القائل في مسألة الأيدي باليد الواحدة أحد موجبي الأصل ، ؛فالطرف المعصوم يساوي النفس فيه دليله الموجب الثاني وقرره بأن الدية أحد الموجبين في الأصل ، وهي واجبة في الفرع على الكل ويلزم من وجود أحد الموجبين في الفرع وجود الموجب الآخر .

وذلك لأن علة الموجبين في الأصل إما أن تكون واحدة أو متعددة .

فإن كانت واحدة ؛ فيلزم من وجود أحد موجبيها في الفرع وجودها فيه ، ومن وجودها فيه وجود الموجب الآخر ، وهو القصاص على الكل .

وإن كانت متعددة ؛ فتلازم الحكمين في الأصل دليل تلازم العلتين وعند ذلك ؛ فيلزم من وجود أحد الحكمين في الفرع وجود علته التي وجد بها في الأصل ويلزم من وجود علته وجود علة الحكم الآخر .

والسؤال الوارد عليه أن يقال : لا يلزم من وجود أحد حكمي الأصل في الفرع وجود الحكم الآخر ، سواء اتحدت علتهما في الأصل أو تعددت .

أما [إذا] اتحدت ؛ فلأنه لا يمتنع عند تعدد المحال وإن اتحد نوع الحكم أن يكون الحكم الثابت في الفرع ثابتاً بغير علة الأصل ، وهو الأولى لما فيه من تكثير مدارك الحكم ، فإنه أفضى إلى اقتناص مقصود الشارع من الحكم مما إذا اتحد المدرك ؛ وإذا كان كذلك ؛ فلا يلزم منه وجود الحكم الآخر ؛ لجواز أن لاتكون علة الفرع مستقلة بإثبات الحكم الآخر ، كاستقلال علة الأصل .

وأما إذا تعددت العلة ؛ فإن وقع التلازم بينهما ؛ فلجواز أن تكون علة الحكم الثابت في الفرع غير علته في الأصل ، لما ذكرناه .

وعند ذلك ؛ فلا يلزم منها وجود العلة الأخرى في الفرع ؛ فإنه لا يلزم من التلازم بين علة ذلك الحكم الآخر في الأصل التلازم بين علته في الفرع وعلة

الحكم الآخر .

وعلى هذا ؛ لا يكون الحكم الآخر لازماً في الفرع وجوابه : أن يقال : ثبوت أحد الحكمين في الفرع يدل ظاهراً على وجود علته التي ثبت بها في الأصل وإن جاز ثبوته في الفرع بغيرها ؛ لأن الأصل عدم وجود علة أخرى غير علته في الأصل ، والقول بأن تعدد المدارك أولى معارض بأن الاتحاد أولى لما فيه من التعليل بعلة مطردة منعكسة وما ذكروه وإن كانت العلة فيه مطردة ، إلا أنها غير منعكسة والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه ؛ بخلاف غير المنعكسة ؛ فكانت أولى .

فإن قيل : وكما أن الأصل عدم علة أخرى في الفرع غير علة الأصل ؛ فالأصل عدم علة الأصل في الفرع ، وليس العمل بأحد الأصلين أولى من الاخر .

قلنا : بل العمل بما ذكرناه أولى ؛ لأن العلة فيه تكون متعدية وهي متفق على صحة التعليل بها . وما ذكروه يلزم منه أن تكون العلة في الأصل قاصرة ؛ لأن الأصل عدم وجودها في صورة أخرى ؛ وهي مختلف في صحة التعليل بها ، فكان ما ذكرناه أولى .

* * *

خاتمة لهذا الباب

في ترتيب الأسئلة الواردة على القياس والاعتراضات الواردة على القياس .

إما أن تكون من جنس واحد ؛ كالنقوض أو المعارضات في الأصل أو في الفرع ، وأما أن تكون من أجناس مختلفة ؛ كالمنع والمطالبة ، والنقض ، والمعارضة ونحوها .

فإن كان الأول : فقد اتفق الجدليون على جواز إيرادها معاً ؛ إذ لا يلزم منها تناقض ، ولا نزول عن سؤال إلى سؤال .

وإن كان الثاني ؛ فلا يخلو : إما أن تكون الأسئلة غير مرتبة أو مرتبة .

فإن كانت غير مرتبة ؛ فقد أجمع الجدليون على جواز الجمع بينهما سوى أهل سمرقند ؛ فإنهم أوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه إلى الضبط وبعده عن الخبط ، ويلزمهم على ذلك ما كان من الأسئلة المتعددة من جنس واحد ؛ فإنها وإن أفضت إلى النشر ؛ فالجمع بينها مقبول من غير خلاف بين الجدلين .

وإن كانت مرتبة ؛ فقد منع منه أكثر الجدليين من حيث أن المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجوده نزول عن المنع ومشعر بتسليم وجوده ؛ لأنه لو بقي مصراً على منع وجود الوصف ؛ فالمطالبة بتأثير ما لا وجود له محال وعند ذلك ؛ فلا يستحق المعترض غير جواب الأخير من الأسئلة .

ومنهم من لم يمنع منه ؛ وذلك بأن يورد المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجود الوصف مقداراً لتسليم وجود الوصف ؛ وذلك بأن يقول : وإن سلم عن المنع تقديراً ؛ فلا يسلم عن المطالبة وغيرها ، ولا شك أنه أولى[1] ؛ لعدم إشعاره

(١) أي : أن ترتيب الأسئلة أولى من الجمع بينها .

بالمناقضة والعود إلى منع ما سلم وجوده أولاً ؛ كمنع وجود الوصف بعد المطالبة بتأثيره المشعرة بتسليم وجوده ، وهذا هو اختيار الأستاذ أبي إسحق[1] وهو المختار .

وإذا كان لا بد من رعاية الترتيب في الأسئلة ؛ فأول ما تجب البداية به سؤال الاستفسار ؛ لأن من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ، ثم بعده سؤال فساد الاعتبار ؛ لأنه نظر في فساده من جهة الجملة قبل النظر في تفصيله ، ثم سؤال فساد الوضع ؛ لأنه أخص من سؤال فساد الاعتبار كما سبق تقريره .

والنظر في الأعم يجب أن يكون قبل النظر في الأخص .

ثم بعده منع الحكم في الأصل ، ويجب أن يكون مقدماً على ما يتعلق بالنظر في العلة ؛ لأن العلة مستنبطة من حكم الأصل فهي فرع عليه ، والكلام في الفرع يجب تأخيره عن الكلام في أصله .

ثم بعده منع وجود العلة في الأصل .

ثم بعده النظر فيما يتعلق بعلة الوصف ؛ كالمطالبة ، وعدم التأثير والقدح في المناسبة ، والتقسيم ، وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط ، وكون الحكم غير صالح لإفضائه إلى المقصود منه .

ثم بعده النقض والكسر ، لكونه معارضاً لدليل العلة .

ثم بعده المعارضة في الأصل ؛ لأنه معارضة لنفس العلة ؛ فكان متأخراً عن المعارض لدليل العلية والتعدية والتركيب ، لأن حاصلهما يرجع إلى المعارضة في الأصل كما سبق تقريره .

---

(١) هو : الإسفرايني .

ثم بعده ما يتعلق بالفرع ؛ كمنع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الأصل ومخالفته للأصل في الضابط ، والحكمة ، والمعارضة في الفرع ، وسؤال القلب .

ثم بعد ذلك القول بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المثمر له من تحقيق شروطه وانتفاء القوادح فيه .

وهذا آخر الأصل الخامس .

* * *

الأصل السادس

في معنى الاستدلال وأنواعه

أما معناه في اللغة : فهو استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب .

وأما في اصطلاح الفقهاء ؛ فإنه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل ، وسواء كان الدليل نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو غيره .

ويطلق على نوع خاص من أنواع الأدلة ؛ وهذا هو المطلوب بيانه هاهنا ، وهو عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً .

فإن قيل : تعريف الاستدلال : سلب غيره من الأدلة عنه ليس أولى من تعريف غيره من الأدلة بسلب حقيقة الاستدلال عنه .

قلنا : إنما كان تعريف الاستدلال بما ذكرناه أولى ؛ بسبب سبق التعريف لحقيقة ما عداه من الأدلة دون تعريف الاستدلال كما سبق ، وتعريف الأخفى بالأظهر جائز دون العكس .

وإذا عرف معنى الاستدلال ؛ فهو على أنواع :

منها قولهم : وجد السبب ؛ فثبت الحكم ، ووجد المانع وفات الشرط

فينتفي الحكم ؛ فإنه دليل من حيث أن الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعاً أو ظاهراً ، ولا يخفى لزوم المطلوب من ثبوت ما ذكرناه ؛ فكان دليلاً ، وليس هو نصاً ، ولا إجماعاً ، ولا قياساً ؛ فكان استدلالاً .

فإن قيل : تعريف الدليل بما يلزم من إثباته الحكم المطلوب تعريف للدليل بالمدلول ، والمدلول لا يعرف إلا بدليله ؛ فكان دوراً ممتنعاً ، وإن سلمنا صحة الحد ؛ ولكن لا نسلم أن المذكور ليس بقياس ؛ فإنه إذا آل الأمر إلى إثبات المدعي كان مفتقراً إلى المناسبة والاعتبار ولا معنى للقياس سوى هذا .

قلنا : أما الدور ؛ فإنما يلزم أن لو اتحدت جهة التوقف وليس كذلك . وذلك ؛ لأن المطلوب إنما يتوقف على الدليل من جهة وجوده في آحاد الصور لا من جهة حقيقته ؛ لأنا نعرف حقيقة الحكم من حيث هو حكم وإن جهلنا دليل وجوده ؛ والدليل إنما يتوقف على لزوم المطلوب له من جهة حقيقته لا من جهة وجوده في آحاد الصور وإذا اختلفت الجهة ؛ فلا دور ، وما ذكروه في تحقيق كونه قياساً ؛ فإنما يلزم أن لو كان تقرير السببية والمانعية والشرطية لا يكون إلا بما ذكروه ، وليس ذلك بلازم ؛ لإمكان تقريره بنص يدل عليه أو إجماع .

والثابت بالنص أو الإجماع لا يكون نصاً ولا إجماعاً ؛ كما تقرر قبل والاعتراضات الواردة على طريق تقريره ووجوه الانفصال عنها غير خافية .

ومنها نفي الحكم لانتفاء مداركه ؛ كقولهم : الحكم يستدعي دليلاً ، ولا دليل فلا حكم ، إما أنه يستدعي دليلاً ؛ فبالضرورة .

وأما إنه لا دليل ؛ فلا يدل عليه سوى البحث والسبر ، وأن الأصل في الأشياء كلها العدم ، وطريق الاعتراض بإبداء ما يصلح دليلاً من نص ، أو إجماع ، أو قياس ، أو استدلال .

وجوابه : بالقدح في الدليل المذكور بما يساعد في كل موضع على حسبه ، ولا يخفى .

وقد ترد عليه أسئلة كثيرة أوردناها في «كتاب المؤخذات» وقررناها اعتراضاً وانفصالاً ؛ فعليك بالالتفات إليها .

ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر ، وذلك القول اللازم : إما أن لا يكون ولا نقيضه مذكوراً فيما لزم عنه بالفعل ، أو هو مذكور فيه[1] .

فإن كان الأول ؛ فيسمى اقترانياً وأقل ما يتركب من مقدمتين ، ولا يزيد عليهما وكل مقدمة تشتمل على مفردين الواحد منهما مكرر في المقدمتين ، ويسمى «حداً أوسط» والمفردان الآخران اللذان بهما افتراق المقدمتين منهما يكون المطلوب اللازم ، ويسمى أحدهما ـ وهو ما كان محكوماً به في المطلوب ـ «حداً أكبر» ، وما كان منهما محكوماً عليه في المطلوب يسمى «حداً أصغر» ، والمقدمة التي فيها الحد الأكبر «كبرى» والتي فيها الأصغر «صغرى» .

ثم هيئة الحد الأوسط في نسبته إلى الحدين المختلفين تسمى «شكلاً»[2] وهيئته في النسبة : إما بكونه محمولاً على الحد الأصغر وموضوعاً للحد الأكبر ، ويسمى الشكل الأول ، وإما بكونه محمولاً عليهما ويسمى الشكل الثاني ، وإما بكونه موضوعاً لهما ويسمى الشكل الثالث ، وإما بكونه موضوعاً للأصغر

---

(١) عرف القياس عند المناطقة ؛ ثم قسمه قسمين : الأول : ما لم تذكر النتيجة ولا نقيضها فيه بالفعل ويسمى قياساً اقترانياً . والثاني : ما ذكرت النتيجة أو نقيضها فيه بالفعل ويسمى قياساً استثنائياً ، ثم فصل القول في كل منهما مع الأمثلة .

(٢) هذا تعريف للشكل : بأنه الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمة الصغرى مع المقدمة الكبرى باعتبار موضع طرفي المطلوب من الحد الوسط .

ومحمولاً على الأكبر ، ويسمى الشكل الرابع ، وهو بعيد عن الطباع ومستغنى عنه بباقي الأشكال ؛ فلنقتصر على ذكر ما قبله من الأشكال الثلاثة .

أما الشكل الأول منها : فهو أبينها ، وما بعده فمتوقف في معرفة ضروبه[1] عليه ، وهو منتج للمطالب الأربعة : الكلي موجباً وسالباً ، والجزئي موجباً وسالباً ، وشرطه في الإنتاج إيجاب صغراه ، وأن تكون في حكم الموجبة ، وكلية كبراه .

وضروبه المنتجة أربعة :

الضرب الأول : من كليتين موجبتين ؛ كقولنا : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة تفتقر إلى النية ، واللازم : كل وضوء يفتقر إلى النية[2] .

الضرب الثاني : من كلية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة ؛ كقولنا : كل وضوء عبادة ، ولا شيء من العبادة يصح بدون النية ، واللازم : لا شيء من الوضوء يصح بدون النية .

---

(١) الضرب : هو الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمة الصغرى مع المقدمة الكبرى ؛ باعتبار موقع طرفي المطلوب من الحد الوسط بشرط اعتبار الأسوار كلية وجزئية ، والكيف سلباً وإيجاباً ؛ وسأوضح ذلك في التعليق على ضروب الشكل الأول إن شاء الله .

(٢) هذا القياس مؤلف من مقدمتين :

الأولى : قوله : «كل وضوء عبادة» ، وهي الصغرى وكلمة «كل» فيها تسمى : سوراً كلياً ، وكلمة «وضوء» فيها ؛ تسمى : «محكوماً عليه وموضوعاً ، وحداً أصغر .

والثانية : قوله : كل عبادة مفتقرة إلى النية وهي الكبرى ومفتقرة محكوم به ومحمول وحداً أكبر ، والمكرر في المقدمتين يسمى حداً وسطاً ، وهيئة هذا القياس باعتبار موقع الحد الأصغر والأكبر من الحد الأوسط في المقدمتين ؛ يسمى : شكلاً ؛ وهيئة القياس باعتبار ذلك مع مراعاة السلب والإيجاب والكلية والجزئية في المقدمتين ؛ يسمى : ضرباً ، واللازم منه وهو قوله : كل وضوء مفتقر إلى النية يسمى نتيجة .

الضرب الثالث : بعض الوضوء عبادة[1] وكل عبادة تفتقر إلى النية ؛ واللازم : بعض الوضوء يفتقر إلى النية .

الضرب الرابع : بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بدون النية واللازم : بعض الوضوء لا يصح بدون النية[2] .

الشكل الثاني : وشرطه في الإنتاج اختلاف مقدمتيه في الكيفية ، وكلية كبراه[3] وضروبه المنتجة أربعة :

الضرب الأول : من كليتين الصغرى موجبة والكبرى سالبة ؛ كقولنا : كل بيع غائب ؛ فصفات المبيع فيه مجهولة ، ولا شيء مما يصح بيعه صفات المبيع فيه مجهولة ، واللازم : لا شيء من بيع الغائب صحيح .

الضرب الثاني : من كلية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة ؛ كقولنا : لا شيء من بيع الغائب معلوم الصفات ، وكل بيع صحيح فمعلوم الصفات ؛ واللازم كالذي قبله .

الضرب الثالث : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة ؛ كقولنا : بعض بيع الغائب مجهول الصفات ، ولا شيء مما يصح بيعه مجهول الصفات ولازمه : بعض بيع الغائب لا يصح .

---

(١) «بعض الوضوء عبادة» المفهوم لا اعتداد به ؛ فقد يكون موافقاً للمنطوق كما في هذا المثال ، وقد يكون مخالفاً كما في قولنا : بعض الأعمال عبادة .

(٢) «في الكيفية» ؛ أي : في السلب والإيجاب ، وإن شئت قلت : في النفي والإثبات . أما الكم فهو الكلية والجزئية .

(٣) مما تقدم يتبين لك أن إحدى المقدمتين إذا كانت سالبة كانت النتيجة سالبة ، وإذا كانت أحدهما جزئية كانت النتيجة جزئية ، وإذا كانت إحداهما سالبة والأخرى جزئية أو كانت أحدهما سالبة كانت النتيجة سالبة جزئية ، ويعبر عن ذلك بأن النتيجة تتبع الأخس كماً وكيفاً .

الضرب الرابع : من جزئية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة ؛ كقولنا : ليس كل بيع غائب معلوم الصفات ، وكل بيع صحيح معلوم الصفات ، ولازمه كلازم الذي قبله[(١)] .

والانتاج في هذا الشكل غير بيِّن بنفسه ؛ بل هو مفتقر إلى بيان وذلك ؛ بأن تعكس[(٢)] الكبرى من الأول وتبقيها كبرى بحالها ؛ فإنه يعود إلى الضرب الثاني من الشكل الأول ناتجاً عن المطلوب[(٣)] وتعكس الصغرى من الثاني ؛ فتجعلها كبرى ، ثم تستنتج وتعكس النتيجة ؛ فيعود إلى عين المطلوب[(٤)] وإن تعكس الكبرى من الثالث وتبقيها كبرى بحالها ؛ فإنه يعود إلى الضرب الرابع من الشكل الأول ناتجاً عين المطلوب[(٥)] والضرب الرابع منه لا يتبين بالعكس ؛

---

(١) إذا نظرت في هيئة الشكل الثاني وجدت الحد الوسط محمولاً في المقدمتين الصغرى والكبرى في جميع ضروبه ، ووجدت الحد الأصغر موضوعاً في الصغرى والأكبر موضوعاً في الكبرى ؛ بخلاف الشكل الأول ؛ فالحد الوسط فيه محمول في الصغرى موضوع في الكبرى في جميع أضربه ، والحد الأصغر موضوع في الصغرى والأكبر محمول في الكبرى .

(٢) تقدم الكلام على المراد بالعكس عند المناطقة في الجزء الثالث .

(٣) عكس الكبرى في مثال الضرب الأول من الشكل الثاني كما يلي : لا شيء مما صفاته مجهولة مما يصح بيعه ، وإذا ركبت مع الصغرى كان القياس كما يلي : بيع غائب ؛ فصفات المبيع فيه مجهولة ، ولا شيء مما صفات المبيع فيه مجهولة مما يصح بيعه ؛ وبذلك يرجع إلى الضرب الثاني من الشكل الأول ، ولازمه ؛ أي : نتيجته : لا شيء من بيع الغائب مما يصح بيعه ، وهو عين المطلوب .

(٤) عكس الصغرى من الضرب الثاني من أضرب الشكل الثاني ؛ هكذا لا شيء من معلوم الصفات ببيع الغائب ، وإذا جعلناه كبرى وما كان كبرى جعل صغرى كان تركيب القياس هكذا : كل بيع صحيح ؛ فمعلوم الصفات ، ولا شيء من معلوم الصفات بيع غائب ، ولازمه : لا شيء من البيع الصحيح ببيع غائب ، وإذا عكسنا النتيجة صارت : لا شيء من بيع الغائب صحيح ، وهو عين المطلوب

(٥) عكس كبرى للضرب الثالث من أضرب الشكل الثاني هكذا : لا شيء من مجهول الصفات يصح بيعه ، وإذا بقيت كبرى مع صغرى ضربهما كان القياس كما يلي : بعض بيع الغائب مجهول الصفات ولا شيء من مجهول الصفات يصح بيعه ؛ وبذلك يرجع إلى الضرب الرابع من الشكل الأول ، ولازمه ؛ أي : نتيجته بعض بيع الغائب لا يصح ، وهو عين المطلوب .

لأنك إن عكست الكبرى منه عادت جزئية ولا قياس عن جزئيتين ، والصغرى فلا عكس لها[1] .

وإن شئت بينت الإنتاج بالخلف[2] ؛ وهو أن تأخذ نقيض النتيجة من كل ضرب منه وتجعله صغرى للمقدمة الكبرى من ذلك الضرب ؛ فإنه ينتج نقيض المقدمة الصغرى الصادقة وهو محال ، وليس لزوم المحال عن نفس الصورة القياسية لتحقق شروطها ولا عن نفس المقدمة الكبرى لكونها صادقة ؛ فكان لازماً عن نقيض المطلوب ؛ فكان محالاً ، وإلا ؛ لما لزم عنه المحال ، وإذا كان نقيض المطلوب محالاً ؛ كان المطلوب الأول هو الصادق[3] .

الشكل الثالث : وشروط إنتاجه إيجاب صغراه ، أو أن تكون في حكم الموجبة وكلية إحدى مقدمتيه ، ولا ينتج غير الجزئي الموجب والسالب ؛ وضروبه المنتجة ستة :

الضرب الأول : من كليتين موجبتين ؛ كقولنا : كل بر مطعوم ، وكل بر ربوي ، ولازمه : بعض المطعوم ربوي .

---

(١) أي : لا تنعكس عكساً مستوياً ؛ لأنها قد اجتمع فيها الخستان السلب والجزئية ، وكل ما اجتمع فيه الخستان لا ينعكس عكساً مستوياً لعدم بقاء الصدق فيه على وجه اللزوم .

(٢) بعد أن ذكر طريقة العكس لبيان صحة الإنتاج في أضرب الشكل الثاني بردها للشكل الأول ، وبين أنها لا تصلح لكل ضرب من أضربه ذكر دليلاً يصلح لبيان صحة الإنتاج في جميع أضرب الأشكال ، وهو دليل الخلف .

(٣) لتوضيح ذلك في ضرب من أضرب الشكل الثاني وليكن الأول ، أقول : نقيض نتيجة الضرب الأول من الشكل الثاني في مثال الآمدي : «بعض بيع الغائب صحيح» ، وإذا جعلناه صغرى مع كبرى ذلك الضرب كان القياس هكذا : بعض بيع البائع صحيح ، ولا شيء مما يصح بيعه صفات المبيع فيه مجهولة ينتج ليس بعض بيع الغائب صفات المبيع فيه مجهولة ، وهذه نتيجة كاذبة ؛ لأنها نقيض صغرى ذلك الضرب الصادقة ، وليس كذبها من نفس صورة القياس لتحقق شروطها ولا من الكبرى ؛ لأن الفرض أنها صادقة ، فكان الكذب لازماً من نقيض النتيجة ، وإذا كان نقيضها كاذباً فهي صادقة ، وهو المطلوب ، ؛ هذا وعليك اعتبار ذلك في بقية أضرب الأشكال .

ربوي ، ولازمه : بعض المطعوم ربوي .

الضرب الثاني : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية موجبة كبرى ؛ كقولنا : بعض البر مطعوم وكل بر ربوي ، ولازمه كلازم ما قبله .

الضرب الثالث : من كلية موجبة صغرى وجزئية موجبة كبرى ؛ كقولنا ، كل بر مطعوم ، وبعض البر ربوي ، ولازمه كلازم ما قبله .

الضرب الرابع : من كلية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ؛ كقولنا : كل بر مطعوم ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلاً ؛ ولازمه : لا شيء من المطعوم يصح بيعه بجنسه متفاضلاً .

الضرب الخامس : من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى ؛ كقولنا : بعض البر ربوي ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلاً ؛ ولازمه كلازم ما قبله .

الضرب السادس : من كلية موجبة صغرى ، وجزئية سالبة كبرى ؛ كقولنا : كل بر مطعوم وبعض البر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلاً ؛ ولازمه كلازم ما قبله .

وإنتاج هذا الشكل غير بيِّن بنفسه دون بيان ، وهو أن تعكس الصغرى من الأول والثاني ، وتبقيها صغرى بحالها ؛ فإنه يعود إلى الضرب الثالث من الشكل الأول ناتجاً عين المطلوب ، وتعكس الصغرى من الرابع والخامس ، وتبقيها صغرى بحالها ؛ فإنه يعود إلى الضرب الرابع من الشكل الأول ناتجاً عين المطلوب ، وتعكس الكبرى من الثالث وتجعلها صغرى للصغرى ، ثم تعكس النتيجة ؛ فتعود إلى عين المطلوب ، وأما السادس منه ؛ فلا يتبين بالعكس ؛ لأنك إن عكست الصغرى عادت جزئية ولا قياس عن جزيئيتين ؛ والكبرى فلا عكس لها .

وإن شئت بينت بالخلف : وهو أن تأخذ نقيض النتيجة وتجعله كبرى للصغرى في جميع ضروبه ؛ فإنه ينتج نقيض المقدمة الكبرى الصادقة ، ويلزم من ذلك كذب النقيض لما بيناه في الشكل الثاني ويلزمه صدق المطلوب الأول .

وأما إن كان القسم الثاني : وهو أن يكون اللازم أو نقيضه مذكوراً فيما لزم عنه بالفعل فيسمى استثنائياً ولا بد فيه من قضيتين إحداهما استثنائية لعين أحد جزئي القضية الأخرى أو نقيضه ؛ ثم القضية المستثنى منها لابد فيها من جزءين بينهما نسبة بإيجاب أو سلب ، والنسبة الإيجابية بينهما :إما أن تكون باللزوم والاتصال وفي حالة السلب برفعه ، أو بالعناد والانفصال ، وفي حالة السلب برفعه .

فإن كان الأول ؛ فتسمى تلك القضية شرطية متصلة ؛ وأحد جزئيه ، وهو ما دخل عليه حرف الشرط (مقدماً) ، والثاني : وهو ما دخل عليه حرف الجزاء (تالياً) ؛ وما هي مقدمة فيه يسمى شرطياً متصلاً .

وإن كان الثاني ؛ فتسمى منفصلة وما هي مقدمة فيه يسمى قياساً منفصلاً .

وأما الشرط المتصل ؛ فشرط إنتاجه أن تكون النسبة بين المقدم والتالي كلية ؛ أي : دائمة ، وأن يكون الاستثناء إما بعين المقدم منها أو نقيض التالي ؛ وذلك لأن التالي : إما أن يكون أعم من المقدم ، أو مساوياً له ، ولا يجوز أن يكون أخص منه وإلا كانت القضية كاذبة ؛ وعند ذلك فاستثناء عين المقدم يلزم منه عين التالي سواء كان أعم من المقدم أو مساوياً له ، واستثناء نقيض التالي يلزم منه نقيض المقدم ، وأما استثناء نقيض المقدم وعين التالي ؛ فلا يلزم منه شيء ؛ لجواز أن يكون التالي أعم من المقدم ؛ فلا يلزم من نفي الأخص

نفي الأعم ، ولا من وجود الأعم وجود الأخص ، وإن لزم ذلك ؛ فإنما يكون عند التساوي بينهما ؛ فلا يكون الإنتاج لازماً لنفس صورة الدليل ، بل لخصوص المادة ، وذلك كما في قولنا دائماً : إن كان هذا الشيء إنساناً ؛ فهو حيوان لكنه إنسان ؛ فيلزمه أنه حيوان ، أو لكنه ليس بحيوان ؛ فيلزمه أنه ليس إنساناً .

وأما المنفصل ؛ فالمنفصلة منه إما أن تكون مانعة الجمع بين الجزءين والخلو معاً ، أو مانعة الجمع دون الخلو ، أو مانعة الخلو دون الجمع :

فإن كان الأول ؛ فيلزم من استثناء عين كل واحد من الجزأئين نقيض الآخر ، ومن استثناء نقيضه عين الآخر ، وذلك كما في قولنا : دائماً إما أن يكون العدد زوجاً ؛ وإما أن يكون فرداً لكنه زوج ؛ فليس بفرد ، أو لكنه فرد فليس بزوج ، أو لكنه ليس بزوج ؛ فهو فرد ، أو لكنه ليس بفرد فهو زوج .

وإن كان الثاني ؛ فاستثناء عين أحدهما يلزمه نقيض الجزء الآخر ، ولا يلزم من استثناء نقيض أحدهما عين الآخر ولا نقيضه ؛ وذلك كقولنا : دائماً ، إما أن يكون الجسم جماداً ، وإما حيواناً لكنه حيوان فليس بجماد أو لكنه جماد فليس بحيوان ولا يلزم من استثناء نقيض أحدهما عين الآخر ولا نقيضه .

وإن كان الثالث ؛ فاستثناء نقيض كل واحد منهما يلزم منه عين الآخر ، ولا يلزم من استثناء عين أحدهما عين الآخر ولا نقيضه ؛ وذلك كما إذا قلنا : دائماً إما أن يكون المحل الأسود ، وإما لا أبيض ؛ فاستثناء نقيض أحدهما يلزمه عين الآخر ، ولا يلزم من استثناء عين الآخر ولا نقيضه .

فهذه جمله ضروب هذا النوع من الاستدلال لخصناها في أوجز عبارة . ومن أراد الاطلاع على ذلك بطريق الكمال والتمام ؛ فعليه بمراجعة كتبنا

المخصوصة بهذا الفن . ولا يخفي ما يرد عليها من الاعتراضات من منع المقدمات والقوادح في الأدلة الدالة عليها على اختلاف أنواعها ، وكذلك الجواب عنها .

ومن أنواع الاستدلال استصحاب الحال وفيه مسألتان :

*** المسألة الأولى : في الاستدلال باستصحاب الحال :**

وقد اختلف فيه ؛ فذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين ؛ كأبي الحسين البصري وغيره إلى بطلانه ، ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير .

وذهب جماعة من أصحاب الشافعي ؛ كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين إلى صحة الاحتجاج به ، وهو المختار ، وسواء كان ذلك الاستصحاب لأمر وجودي أو عدمي أو عقلي أو شرعي ؛ وذلك لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في حالة من الأحوال ؛ فإنه يستلزم ظن بقائه[1] والظن حجة متبعة في الشرعيات على ما سبق تحقيقه . وإنما قلنا : إنه يستلزم ظن بقائه لأربعة أوجه :

الأول : أن الإجماع منعقد على أن الإنسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء ؛ لا تجوز له الصلاة[2] ، ولو شك في بقائها جازت له الصلاة[3] ، ولو لم يكن الأصل في كل متحققاً دوامه[4] للزوم : إما جواز الصلاة في الصورة الأولى ،

---

(١) «ظن بقائه» ؛ أي : ظن بقاء ما كان متحققاً قبل ذلك من وجود أو عدم .

(٢) هذا يصلح مثالاً لاستصحاب أمر عدمي .

(٣) هذا يصلح مثالاً لاستصحاب أمر وجودي .

(٤) «متحققاً دوامه» ؛ هكذا وجد بالمخطوطة والنسخ المطبوعة بنصب «متحققاً» خبراً للكون ، ودوامه بالرفع نائب فاعل لمتحقق ، وكأن فيه تحريفاً ، ولعل الأصل جر متحقق بالإضافة إلى كل ، ونصب «دوامه» على الخبرية للكون ، وبذلك يتفق معناه مع ما تقدم له في قوله : «لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في =

أو عدم الجواز في الصورة الثانية ؛ وهو خلاف الإجماع[1] .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأنه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب ، لم يخلُ :

إما أن يكون الراجح عدم الاستصحاب ، أو أن الاستصحاب وعدمه سيان .

فإن كان الأول ؛ فيلزم منه امتناع جواز الصلاة في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة وإن كان الثاني ؛ فلا يخلو :

إما أن يكون استواء الطرفين مما تجوز معه الصلاة أو لا يجوز .

فإن كان الأول ؛ فيلزم منه جواز الصلاة في الصورة الأولى .

وإن كان الثاني ؛ فيلزمه عدم جواز الصلاة في الصورة الثانية وكل ذلك ممتنع .

الوجه الثاني : أن العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصة به ؛ فإنهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم ، حتى أنهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد متطاولة وإنفاذ الودائع إليه ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على من أقرَّ به قبل تلك الحالة[2] ، ولولا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان ؛ لما ساغ لهم ذلك .

حالة من الأحوال ؛ فإنه يستلزم ظن بقائه» ؛ فالبقاء مظنون لا متحقق ، وإنما يكون متحققاً بأدلة خارجية لا لمجرد استصحاب الحال ، ويتفق أيضاً مع قوله بعد : «لو لم يكن الراجح الاستصحاب» إلخ ، ويؤيد ذلك أيضاً ذكره مرات في المناقشة بالجر مضافاً إلى كل .

(١) فيه أن الصورة الثانية غير مجمع عليها كما سيجيء في مناقشته لهذا الوجه .

(٢) هذه الصور من أمثلة الاستصحاب لأمر وجودي .

الثالث : أن ظن البقاء أغلب من ظن التغير ؛ وذلك لأن الباقي لا يتوقف على أكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة ذلك الباقي له كان وجوداً أو عدماً .

وأما التغير ؛ فمتوقف على ثلاثة أمور : وجود الزمان المستقبل ، وتبدل الوجود بالعدم أو العدم بالوجود ومقارنة ذلك الوجود أو العدم لذلك الزمان ، ولا يخفى أن تحقق ما يتوقف على أمرين لا غير أغلب مما يتوقف على ذينك الأمرين وثالث غيرهما .

الوجه الرابع : إذا وقع العرض فيما هو باقٍ بنفسه ؛ كالجوهر ؛ فقد يقال : غلبة الظن بدوامه أكثر من غيره ؛ فكان دوامه أولى ؛ وذلك لأن بقاءه مستغن عن المؤثر حالة بقائه ؛ لأنه لو افتقر إلى المؤثر ، فإما أن يصدر عن ذلك المؤثر أثر ، أو لا يصدر عنه أثر ؛ فإن صدر عنه أثر : فإما أن يكون هو عين ما كان ثابتاً أو شيئاً متجدداً ، الأول محال لما فيه من تحصيل الحاصل ، والثاني ؛ فعلى خلاف الفرض ، وإن لم يصدر عنه أثر ؛ فلا معنى لكونه ؛ مؤثراً وإذا كان مستغنياً في بقائه عن المؤثر ؛ فتغيره لا بد وأن يكون بمؤثر وإلا ؛ كان منعدماً بنفسه ، وهو محال ؛ وإلا لما بقي ، وإذا كان البقاء غير مفتقر إلى مؤثره مفتقر ، وتغير إلى المؤثر ؛ فعدم الباقي لا يكون إلا بمانع يمنع منه .

وأما المتجدد سواء كان عدماً أو وجوداً ، فإنه قد ينتفي تارة لعدم مقتضيه ، وتارة لمانعه ، وما يكون عدمه بأمرين يكون أغلب مما عدمه بأمر واحد .

وعلى هذا ؛ فالأصل في جميع الأحكام الشرعية إنما هو العدم وبقاء ما كان على ما كان ، إلا ما ورد الشارع بمخالفته ؛ فإنا نحكم به ونبقي فيما عداه عاملين بقضية النفي الأصلي ؛ كوجوب صوم شوال ، وصلاة سادسة ونحوه .

فإن قيل : لا نسلم أن كل ما تحقق وجوده في حالة من الأحوال أو عدمه ؛

فهو مظنون البقاء وما ذكرتموه من الوجه الأول ؛ فالاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنا لا نسلم انعقاد الإجماع على الفرق في الحكم فيما ذكرتموه من الصورتين ؛ فإن مذهب مالك وجماعة من الفقهاء إنما هو التسوية بينهما في عدم الصحة وإن سلمنا ذلك وسلمنا أنه لو لم يكن الأصل البقاء في كل متحقق ؛ للزم رجحان الطهارة أو المساواة في الصورة الأولى ، ورجحان الحدث أو المساواة في الصورة الثانية .

ولكن لا يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الأولى جواز الصلاة بدليل امتناع الصلاة بعد النوم والإغماء والمس على الطهارة ، وإن كان وجود الطهارة راجحاً ، ولامتناع[1] الصلاة مع ظن الحدث في الصورة الثانية ؛ حيث قلتم بأن ظن الحدث لا يلحق بتيقن الحدث .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الأصل في الطهارة والحدث البقاء ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث أن يكون الأصل في كل متحقق سواهما البقاء لا بد لهذا من دليل[2] .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الأصل البقاء في كل شيء ؛ لكنه منقوض بالزمان والحركات من حيث أن الأصل فيهما التقضي دون البقاء والاستمرار .

وما ذكرتموه من الوجه الثاني ؛ فليس فيه ما يدل على ظن البقاء ؛ بل إنما كان ذلك مجوزاً منهم لاحتمال إصابة الغرض فيما فعلوه ؛ وذلك كاستحسان

---

(١) «ولامتناع الصلاة» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة ، والصواب : «ولا امتناع الصلاة ليتفق مع ما بعده من التعليل بقوله : «وحيث قلتم بأن ظن الحدث لا يلحق بتيقن الحدث» وليتفق مع ما في المخطوطة من قوله : وجواز .

(٢) «لا بد لها من دليل» ؛ فيه سقط ، ولعل الأصل «بل لا بد لهذا من دليل» .

الرمي إلى الغرض لقصد الإصابة ، لاحتمال وقوعها وإن لم تكن الاصابة ظاهرة بل مرجوحة أو مساوية .

وما ذكرتموه من الوجه الثالث ؛ فلا نسلم أن ظن البقاء أغلب من ظن التغير .

وما ذكرتموه من زيادة توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم أو بالعكس ؛ معارض بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق وإن سلمنا أن ما يتوقف عليه التغير أكثر ؛ لكن لا نسلم أنه يدل على غلبة البقاء على التغير ؛ لجواز أن تكون الأشياء المتعددة التي يتوقف عليها التغير أغلب في الوجود من الأعداد القليلة التي يتوقف عليها البقاء «أو مساوية لها» وإن سلمنا أن البقاء أغلب من التغير ؛ ولكن لا نسلم كونه غالباً على الظن ؛ لجواز أن يكون الشيء أغلب من غيره ، وإن غلب على الظن عدمه في نفسه . سلمنا دلالة ذلك على الأغلبية ؛ لكن فيما هو قابل للبقاء أو فيما ليس قابلاً له؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع ؛ فلم قلتم بأن الأعراض التي وقع النزاع في بقائها قابلة للبقاء ؛ كيف وأنها غير قابلة لما علم في الكلاميات[1] .

وماذكرتموه من الوجه الرابع ؛ لا نسلم أن الباقي لا يفتقر إلى مؤثر .

وما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ؛ وذلك لأن الباقي في حالة بقائه : إما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته . الأول محال ، وإلا ؛ لما تصور عليه العدم وإن كان ممكناً ؛ فلا بد له مؤثر ، وإلا ؛ لانسد علينا باب إثبات واجد الوجود .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الأصل في كل متحقق دوامه ؛ لكنه

---

(١) أي : من أن العرض في نظرهم لا يبقى زمانين .

معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه لو كان الأصل في كل شيء استمراره ودوامه ؛ لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها ، وهو خلاف الأصل .

الثاني : أن الإجماع منعقد على أن بينة الإثبات تقدم على بينة النفي ، ولو كان الأصل في كل متحقق دوامه ؛ لكانت بينة النفي لاعتضادها بهذا الأصل أولى بالتقدم .

الثالث : أن مذهب الشافعي أنه لا يجزي عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة ولو كان الأصل بقاءه لأجزأ .

سلمنا أن الأصل هو البقاء والاستمرار ؛ ولكن متى يمكن التمسك به في الأحكام الشرعية إذا كان محصلاً لأصل الظن أو غلبة الظن؟

الأول : ممتنع ، وإلا ؛ كانت شهادة العبيد والنساء المتمحضات والفساق مقبولة ؛ لحصول أصل الظن بها .

والثاني : مسلم ؛ ولكن لا نسلم أن مثل هذا الأصل يفيد غلبة الظن ؛ وذلك لأن الأصل عدم هذه الزيادة بنفس ما ذكرتم ، سلمنا كون ذلك مغلباً على الظن ؛ لكن قبل ورود الشرع ، أو بعده؟ الأول مسلم والثاني ممنوع .

وبيانه : أن قبل ورود الشرع قد أمنا الدليل المغير ؛ فكان الاستصحاب لذلك مغلباً على الظن ، وبعد ورود الشرع لم نأمن التغيير وورود الدليل المغير ؛ فلا يبقى مغلباً على الظن .

والجواب : عن منع الإجماع على التفرقة فيما ذكرناه من الصورتين ، أن

المراد به إنما هو الاجماع بين الشافعي وأبي حنيفة وأكثر الأئمة ؛ فكان ما ذكرناه حجة على الموافق دون المخالف[1] .

وعن السؤال الأول على الوجه ؛ أنه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الأولى صحة الصلاة تحصيلاً لمصلحة الصلاة مع ظن الطهارة ؛ كالصور الثانية ، وأما النوم ؛ فإنما امتنعت معه الصلاة لكونه سبباً ظاهراً لوجود الخارج الناقض للطهارة لتيسر خروج الخارج معه باسترخاء المفاصل ، على ما قال عليه السلام : «العينان وكاء السه»[2] ؛وقال : «إذا نامت العينان انطلق الوكاء»[3] وإذا كان النوم مظنة الخارج المحتمل ؛ وجب إدارة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخروج ، دفعاً للعسر والحرج عن المكلفين ؛ وبه يقع الجواب عن الإغماء والمس .

ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية امتناع صحة الصلاة ، زجراً له عن التقرب إلى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث ، فإنه قبيح عقلاً وشرعاً ، ولذلك نهى عنه والشاهد له بالاعتبار الصورة الأولى .

قولهم : أنه لا تأثير للحدث المظنون عندكم .

قلنا : إنما لا يكون مؤثراً بتقدير أن لا نقول باستصحاب الحال كالتقدير

---

(١) فيه أنها حجة إلزامية بالنسبة للموافق وليست حجة مثبتة للدعوى في ذاتها .

(٢) رواه أبو داود وابن ماجه من طريق علي ؛ ولفظه : في «سنن أبي داود» : «وكاء السه العينان ؛ فمن نام فليتوضأ» ، ولفظه في «سنن ابن ماجه» : «العين وكاء السه ؛ فمن نام فليتوضأ» والحديث ضعيف ؛ لأن في سنده عندهما بقية بن الوليد عن الوضين بن عطاء ، وكلاهما ضعيف ، انظر «تهذيب التهذيب» و«تلخيص الحبير» لابن حجر .

(٣) الحديث ذكره أبو البركات ابن تيمية في «المنتقى» من طريق معاوية بلفظ : «العين السه فإذا نامت العينان استطلق الوكاء» ، ونسبه إلى أحمد وإلى الدارقطني وفي إسناده بقية بن الوليد عن أبي بكر ابن عبدالله بن أبي مريم وكلاهما ضعيف ، انظر «تهذيب التهذيب» .

الذي نحن فيه ؛ وإلا فلا .

وعن السؤال الثاني : أنه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل متحقق ؛ لكان الاستمرار في هاتين الصورتين على خلاف حكم الأعم الأغلب .

إن كان عدم الاستمرار هو الأغلب وهو على خلاف الأصل ، أو أن يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب إن كان الاستمرار هو الأغلب ، أو إن تساوى الطرفان ؛ فهو احتمال من ثلاث احتمالات ووقوع احتمال من احتمالين أغلب من احتمال واحد بعينه .

وعن السؤال الثالث : أنا إنما ندعي أن الأصل البقاء فيما يمكن بقاؤه ، إما بنفسه ؛ كالجواهر ، أو بتجدد أمثاله ؛ كالأعراض ، وعليه بناء الأدلة المذكورة ؛ وعلى هذا فالأصل في الزمان بقاؤه بتجدد أمثاله .

وأما الحركات : فإما أن تكون من قبيل ما يمكن بقاؤه واستمراره أو لا من هذا القبيل ؛ فإن كان الأول ؛ فهو من جملة صور النزاع ، وإن كان الثاني ؛ فالنقص به يكون مندفعاً .

وعما ذكروه على الوجه الثاني : أن الإقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر إنما يكون فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما ذكروه من المثال .

وأما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله ؛ فلا بد وأن يكون لغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته ، على ما تشهد به تصرفات العقلاء وأهل العرف ، من ركوب البحار ومعاناه المشاق من الأسفار ؛ فإنهم لا يرتكبون ذلك إلا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ، ومن فعل ذلك لا مع ظهور المصلحة في نظره عد سفيهاً مخبطاً في عقلة ، وما وقع به الاستشهاد من تنفيذ الودائع

وإرسال الرسل إلى من بعدت مدة غيبته ، والشهادة بالدين على من تقدم إقراره ، من هذا القبيل فكان الاستصحاب فيه ظاهراً .

وعما ذكروه على الوجه الثالث :

أولاً ؛ فجوابه بزيادة افتقار التغير إلى تجدد علة موجبة للتغير بخلاف البقاء لإمكان اتحاد علة المتجددات .

وما ذكروه ثانياً ؛ فجوابه من وجهين :

الأول : أن الشيء إذا كان موقوفاً على شيء واحد والآخر على شيئين ؛ فما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق عدمه إلا بتقدير عدم ذلك الشيء ، وما يتوقف تحققه على أمرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الأمرين .

ولا يخفى أن ما يقع على تقديرين يكون عدمه أغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه إلا بتقدير واحد ، وما كان عدمه أغلب كان تحققه أندر ، وبالعكس مقابله .

فإن قيل : عدم الواحد المعين ، :إما أن يكون مساوياً في الوقوع لعدم الواحد من الشيئين أو غالباً أو مغلوباً ، ولا تتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته ؛ وإنما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوباً .

ولا يخفى أن وقوع أحد أمرين لا بعينه أغلب من وقوع الواحد المعين كما ذكرتموه .

قلنا : إذا نسبنا أحد الشيئين لا بعينه إلى ذلك الواحد المعين : فإما أن يكون عدمه أغلب من ذلك المعين أو مساوياً له أو مغلوباً ، فإن كان الأول ، لزم ما ذكرناه وإن كان الثاني ؛ فكذلك أيضاً لترجحه بضم عدم الوصف الآخر إليه ، وإن كان مغلوباً ؛ فنسبة الوصف الآخر إليه لا تخلو من الأقسام الثلاثة ، ويترجح

ما ذكرناه بتقديرين آخرين منها ، وإنما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير أن يكون كل واحد من الوصفين مرجوحاً ؛ فإذا ما ذكرناه يتم على تقديرات أربعة ولا يتم على تقدير واحد ، وفيه دقة ، فليتأمل .

الوجه الثاني : أن العاقل إذا عنَّ له مقصودان متساويان وكانت المقدمات الموصلة إلى أحدهما أكثر من مقدمات الآخر ؛ فإنه يبادر إلى ما مقدماته أقل ، ولولا أن ذلك أفضى إلى مقصوده وأغلب لما كان إقدامه عليه أغلب ؛ لخلوه عن الفائدة المطلوبة من تصرفات العقلاء .

قولهم : وإن كان البقاء أغلب من التغير ؛ فلا يلزم أن يكون غالباً على الظن .

قلنا : إذا كان البقاء أغلب من مقابله ؛ فهو أغلب على الظن منه ، ويجب المصير إليه ؛ نظراً إلى أن المجتهد مؤاخذ بما هو الأظهر عنده .

قولهم : إنما يدل ما ذكرتموه على غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء .

قلنا : الأعراض إن كانت باقية ؛ فلا إشكال ، وإن لم تكن باقية بأنفسها ؛ فممكنة البقاء بطريق التجدد ؛ كسواد الغراب وبياض الثلج ، وعلى كل تقدير ؛ فالكلام إنما هو ممكن التجدد من الأعراض لا فيما هو غير ممكن .

وعما ذكروه على الوجه الرابع أن يقال : مجرد الإمكان غير محوج إلى المؤثر ، بل المحوج إليه إنما هو الإمكان المشروط بالحدوث أو لحدوث المشروط بالإمكان .

وعن المعارضات[1] : أما الحوادث ؛ فإنما خالفنا فيها الأصل ، لوجود السبب

---

(١) ذكر الجواب عن المعارضات الثلاث مرتباً حسب ترتيبها السابق في مناقشة الوجه الرابع من وجوه الاستدلال .

الموجب للحدوث ، ونفي حكم الدليل مع وجوده لمعارض أولى من إخراجه عن الدلالة وإبطاله بالكلية ، مع ظهور دلالته .

وأما تقديم الشهادة المثبتة على النافية ، وإن كانت معتضدة بأصل براءة الذمة ؛ فإنما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه ؛ لإمكان حدوثه حالة غيبة النافي عن المنكر ؛ وتعذر صحبته له واطلاعه على أحواله في سائر الأوقات .

وأما مسألة العبد فهي ممنوعة ، وبتقدير تسليمها ؛ فلأن الذمة مشغولة بالكفارة يقيناً ولا تحصل البراءة منها إلا بيقين وجود العبد ولا يقين ؛ فمن ادعى وجود مثل ذلك فيما نحن فعليه الدليل .

قولهم : إنما يمكن التمسك به في الأحكام الشرعية إذا كان مفيداً لغلبة الظن ، لا نسلم ذلك ؛ بل أصل الظن كافٍ وبه يظهر الشيء على مقابله .

وأما رد الشهادة في الصور المذكورة ؛ فلم يكن لعدم صلاحيتها ، بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف ما نحن فيه من استصحاب الحال ؛ فإنه معتبر بدليل ما ذكرناه من صورة الشاك في الطهارة والحدث .

قولهم : إنه مغلب على الظن قبل ورود الشرع لا بعده ليس كذلك ؛ فإنا بعد ورود الشرع إذا لم نظفر بدليل يخالف الأصل بقي ذلك الأصل مغلباً على الظن ، نعم غايته أنه قبل ورود الشرع أغلب على الظن لتيقن عدم المعارض منه[1] بعد ورود الشرع لظن عدم المعارض .

* المسألة الثانية :

اختلفوا في جواز استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف ؛ فنفاه

---

(١) «منه» : جار ومجرور متعلق باسم التفضيل ، وهو أغلب .

جماعة من الأصوليين ، ؛كالغزالي وغيره وأثبته آخرون ، وهو المختار .

وصورته ؛ ما لو قال الشافعي مثلاً في مسألة الخارج النجس من غير السبيلين : إذا تطهر ثم خرج منه خارج من غير السبيلين ؛ فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلاته صحيحة ؛ لأن الإجماع منعقد على هذين الحكمين قبل الخارج والأصل في كل متحقق دوامه لما تحقق في المسألة التي قبلها[1] إلا أن يوجد المعارض النافي والأصل عدمه ؛ فمن ادعاه يحتاج إلى الدليل .

فإن قيل : القول بثبوت الطهارة وصحة الصلاة في محل النزاع : إما أن يكون لدليل أو لا لدليل ، لا يجوز أن يكون لا لدليل ؛ فإنه خلاف الاجماع ، وإن كان لدليل ؛ فإما نص ، أو قياس ، أو إجماع : فإن كان بنص أو قياس ؛ فلا بد من إظهاره ؛ ولو ظهر لم يكن إثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب ؛ بل بناء على ما ظهر من النص أو القياس .

وإن كان بالإجماع ؛ فلا إجماع في محل الخلاف ، وإن كان الإجماع قبل خروج الخارج ثابتاً .

قلنا : متى يفتقر الحكم في بقائه إلى دليل؟ إذا قيل بنزوله منزلة الجواهر أو الأعراض؟ الأول ممنوع ، بل هو باق بعد ثبوته بالإجماع لا بدليل ؛ لما سبق تقريره في المسألة المتقدمة ، والثاني مسلم ، ولكن لم قلتم أنه نازل منزلة الأعراض؟

سلمنا أنه نازل منزلة الأعراض ، وأنه لا بد له من دليل ؛ ولكن لا نسلم انحصار الدليل المتبقي فيما ذكروه من النص والإجماع والقياس ؛ إلا أن يبينوا أن الاستصحاب ليس بدليل ، وهو موضوع النزاع .

---

(١) يشير إلى الوجوه الأربعة التي أثبت بها ظن بقاء ما كان على ما كان .

سلمنا أن الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلاً على الحكم الباقي بنفسه ؛ ولكنه دليل لدليل على الحكم .

وذلك لأنا بينا في المسألة المتقدمة وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققاً على حاله ؛ وذلك يدل من جهة الإجمال على دليل موجب لذلك الظن .

* * *

القسم الثاني

فيما ظن أنه دليل صحيح وليس كذلك

وهو أربعة أنواع :

*** النوع الأول : شرع من قبلنا ، وفيه مسألتان :**

*** المسألة الأولى :**

اختلفوا في النبي عليه السلام قبل بعثته ، هل كان متعبداً بشرع أحد من الأنبياء قبله؟

فمنهم من نفى ذلك ؛ كأبي الحسين البصري وغيره ، ومنهم من أثبته .

ثم اختلف المثبتون : فمنهم من نسبه إلى شرع نوح . ومنهم من نسبه إلى شرع إبراهيم ، ومنهم من نسبه إلى موسى ، ومنهم من نسبه إلى عيسى .

ومن الأصوليين ، من قضى بالجواز وتوقف في الوقوع ؛ كالغزالي والقاضي عبدالجبار وغيرهما من المحققين ، وهو المختار .

أما الجواز فثبت ؛ وذلك لأنه لو امتنع : إما أن يمتنع لذاته أو لعدم المصلحة في ذلك ، أو لمعنى آخر .

الأول ممتنع ؛ فإنا لو فرضنا وقوعه ؛ لم يلزم عنه لذاته في العقل

محال[1] .

والثاني : فمبني على وجوب رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه في كتبنا الكلامية[2] وبتقدير رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ؛ فغير بعيد أن يعلم الله تعالى أن مصلحة الشخص قبل ثبوته في تكليفه بشريعة من قبله .

والثالث ؛ فلا بد من إثباته ؛ إذ الأصل عدمه .

وأما الوقوع ؛ فيستدعي دليلاً والأصل عدمه ، وما يتخيل من الأدلة الدالة على الوقوع وعدمه ؛ فمع دلالتها في أنفسها ، متعارضة كما يأتي ، وليس التمسك بالبعض منها أولى من البعض .

فإن قيل : الدليل على أنه لم يكن قبل البعثة متعبداً بشريعة أحد قبله ؛ أنه لو كان متعبداً بشريعة من الشرائع السالفة ؛ لنقل عنه فعل ما تعبد به واشتهر تلبسه بتلك الشريعة ومخالطة أهلها ؛ كما هو الجاري من عادة كل متشرع بشريعة ، وقد عرفت أحواله قبل البعثة ، ولم ينقل عنه شيء من ذلك .

وأيضاً ؛ فإنه لو كان متعبداً ببعض الشرائع السالفة ؛ لافتخر أهل تلك الشريعة بعد بعثته واشتهاره وعلو شأنه بنسبته إليهم وإلى شرعهم ولم ينقل شيء من ذلك[3] .

---

(١) ذكر ابن تيمية أن مثل هذا الاستدلال غير صحيح ؛ لأنه استدلال على إثبات الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني ، وهو غير كاف في ذلك ؛ لأن الإمكان الخارجي إنما يثبت بالعلم بعدم الامتناع ، والإمكان الذهني عبارة عن عدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بعدم الامتناع .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً أكثر من مرة .

(٣) «لم ينقل شيء من ذلك» : هذه الجملة هي الصغرى في كل من الأدلة الثلاثة التي ذكرت فيها في هذه المسألة .

سلمنا : أنه لا دليل يدل على عدم تعبده بشرع من قبله ؛ ولكن لا نسلم عدم الدليل الدال على تعبده بشرع من قبله ؛ ويدل على ذلك أمران :

الأول : أن كل من سبق من المرسلين كان داعياً كل المكلفين إلى اتباع شرعه ، وكان النبي عليه السلام داخلاً في ذلك العموم .

الثاني : أنه عليه السلام قبل البعثة كان يصلي ويحج ؛ ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه ويذكي ، ويأكل اللحم ، ويركب البهائم ويستسخرها ويتجنب الميتة ، وذلك كله مما لا يرشد إليه العقل ولا يحسن بغير الشرع .

والجواب عن الاعتراض الأول[1] : أنه مقابل ؛ بأنه لو لم يكن على شريعة من الشرائع ولا متعبداً بشيء منها ، لظهر منه التلبس ؛ بخلاف ما أهل تلك الشرائع متلبسون به ؛ واشتهرت مخالفته لهم ذلك وكانت الدواعي متوفرة على نقله ولم ينقل عنه شيء من ذلك ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

وعن الاعتراض الأول[2] : للمذهب الثاني بمنع دعوة من سبق من الأنبياء لكافة المكلفين إلى اتباعه ؛ فإنه لم ينقل في ذلك لفظ يدل على التعميم ؛ ليحكم به .

وبتقدير نقله ؛ فيحتمل أن يكون زمان نبينا عليه السلام زمان اندراس الشرائع المتقدمة وتعذر التكليف بها ؛ لعدم نقلها وتفصيلها ؛ ولذلك بعث في ذلك الزمان .

وعن الاعتراض الثاني : أنا لا نسلم ثبوت شيء مما ذكروه بنقل يوثق به ،

---

(١) يعني : الجواب عن دليل المذهب الأول الذي ساقه في صورة اعتراض .

(٢) يعني الجواب عن دليل المذهب الثاني الذي ذكره في صورة اعتراض ، وكذا يقال فيما يأتي بعده .

وبتقدير ثبوته لا يدل ذلك على أنه كان متعبداً به شرعاً ؛ لاحتمال أن تكون صلاته وحجه وعمرته وتعظيمه للبيت بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملته عن أفعال الأنبياء المتقدمين ، واندرس تفصيله .

وأما أكل اللحم وذبح الحيوان واستسخاره للبهائم ؛ فإنما كان بناء منه على أنه لا تحريم قبل ورود الشرع .

وأما تركه للميتة بناء[1] على عيافة نفسه لها ؛ كعيافته لحم الضب ، أما أن يكون متعبداً بذلك شرعاً ؛ فلا .

*** المسألة الثانية :**

اختلفوا في النبي عليه السلام وأمته بعد البعث ؛ هل هم متعبدون بشرع من تقدم؟ فنقل عن أصحاب أبي حنيفة وعن أحمد في إحدى الروايتين عنه ، وعن بعض أصحاب الشافعي أن النبي عليه السلام كان متعبداً بما صح من شرائع من قبله بطريق الوحي إليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل أربابها .

ومذهب الأشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك ؛ وهو المختار ، ويدل على ذلك أمور أربعة :

الأول : أن النبي عليه السلام لما بعث معاذاً إلى اليمن قاضياً قال له : «بم تحكم؟» قال : بكتاب الله ، قال : «فإن لم تجد؟» قال : بسنة رسول الله ، قال : «فإن لم تجد؟ قال : اجتهد رأيي ؛ ولم يذكر شيئاً من كتب الأولين وسننهم ، والنبي عليه السلام أقره على ذلك ودعا له ؛ وقال : «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحبه الله ورسوله»[2] ولو كانت من مدارك الأحكام الشرعية ؛ لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع إليها ، ولم يجز العدول عنها إلى اجتهاد الرأي

(١) «بناء . . .» إلخ : لعله : «فبناء . . .» إلخ ؛ لأنه واقع في جواب أما .

(٢) تقدم ما في ذلك (ص ٤٩) .

إلا بعد البحث عنها واليأس من معرفتها .

الثاني : أنه لو كان النبي عليه السلام متعبداً بشريعة من قبله ، وكذلك أمته ؛ لكان تعلمها من فروض الكفايات ؛ كالقرآن والأخبار ، ولوجب على النبي عليه السلام مراجعتها ، وأن لا يتوقف على نزول الوحي في أحكام الوقائع التي لا خلو للشرائع الماضية عنها ؛ ولوجب أيضاً على الصحابة بعد النبي عليه السلام مراجعتها والبحث عنها والسؤال لناقليها عند حدوث الوقائع المختلف فيها فيما بينهم ؛ كمسألة الجد ، والعول ، وبيع أم الولد ، والمفوضة ، وحد الشرب ، وغير ذلك ، على نحو بحثهم عن الأخبار النبوية في ذلك ، وحيث لم ينقل شيء من ذلك على أن شريعة من تقدم غير متعبد بها لهم[1] .

الثالث : أنه لو كان متعبداً باتباع شرع من قبله إما في الكل أو البعض ؛ لما نسب شيء من شرعنا إليه على التقدير الأول ، ولا كل الشرع إليه على التقدير الثاني ، كما لا ينسب شرعه عليه السلام إلى من هو متعبد بشرعه من أمته ؛ وهو خلاف الإجماع من المسلمين .

الرابع : أن إجماع المسلمين على أن شريعة النبي عليه السلام ، ناسخة لشريعة من تقدم ؛ فلو كان متعبداً بها ؛ لكان مقرراً لها ومخبراً عنها ، لا ناسخاً لها ولا مشروعاً ، وهو محال .

فإن قيل على الحجة الأولى : إنما لم يتعرض معاذ لذكر التوراة والإنجيل اكتفاء منه بآيات في الكتاب تدل على اتباعهما ؛ على ما يأتي ؛ ولأن اسم الكتاب يدخل تحته التوراة والإنجيل ؛ لكونهما من الكتب المنزلة .

(١) هذا الدليل بجميع لوازمه لا يرد على أصحاب المذهب الأول ؛ فإن دعواهم كما حكى عنهم الآمدي أنه ﷺ وأمته متعبدون بما ثبت من شرائع الأنبياء السابقين بطريق الوحي إليه ، وعلى ذلك يكون الواجب إنما هو الرجوع إلى ما نقل من شرائعهم في القرآن والسنة الصحيحة فقط .

وأما الحجة الثانية ؛ لا نسلم أن تعلم ما قيل بالتعبد به من الشرائع ليس من فروض الكفايات ، ولا نسلم عدم مراجعة النبي عليه السلام لها ، ولهذا ؛ نقل عنه مراجعة التوراة في مسألة الرجم وما لم يراجع فيه الشرع من تقدم ؛ إما لأن تلك الشرائع لم تكن مبينة له ، أو لأنه ما كان متعبداً باتباع الشريعة السالفة إلا بطريق الوحي ولم يوح إليه به[1] .

وأما عدم بحث الصحابة عنها ؛ فإنما كان لأن ما تواتر منها كان معلوماً لهم وغير محتاج إلى بحث عنه ، وما كان منها منقولاً على لسان الآحاد من الكفار لم يكونوا متعبدين به[2] .

وأما الحجة الثالثة ؛ فإنما ينسب إليه ما كان متعبداً به من الشرائع ؛ بأنه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوماً لنا بواسطته وإن لم يكن هو الشارع له .

وأما الحجة الرابعة ؛ فنحن نقول بها ، وإن ما كان من شرعه مخالفاً لشرع من تقدم ؛ فهو ناسخ له ، وما لم يكن من شرعه بل هو متعبد فيه باتباع شرع من تقدم ؛ فلا .

ولهذا ؛ فإنه لا يوصف شرعه بأنه ناسخ لبعض ما كان مشروعاً قبله ؛ كوجوب الإيمان ، وتحريم الكفران ، والزنا ، والقتل ، والسرقة ، وغير ذلك مما شرعنا فيه موافق لشرع من تقدم .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على مطلوبكم ؛ لكنه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من جهة الكتاب والسنة .

---

(١) الاحتمال الثاني هو الذي يتفق مع تحرير محل النزاع ومع ما قال به أصحاب المذهب الأول .

(٢) الظاهر أنهم لم يتركوا ذلك إلا لأنهم لم يكلفوا بالبحث عن شيء من شرائعهم في غير ما ثبت لديهم في الكتاب والسنة كما تقدم .

أما من جهة الكتاب ؛ فآيات .

الأولى ؛ قوله تعالى في حق الأنبياء : ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ ، أمره باقتدائه بهداهم وشرعهم من هداهم ؛ فوجب عليه اتباعه .

الثانية ؛ قوله تعالى : ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح﴾ ، وقوله تعالى : ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾ ؛ فدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح[1] .

الثالثة ؛ قوله تعالى : ﴿ثم أوحينا إليك أن أتبع ملة إبراهيم﴾ ؛ أمره باتباع ملة إبراهيم ، والأمر للوجوب .

الرابعة ؛ قوله تعالى : ﴿إنا أنزلنا التوراة فيه هدى ونور يحكم بها النبيون﴾ ، والنبي عليه السلام من جملة النبيين ؛ فوجب عليه الحكم بها .

وأما السنة فما روي عن النبي ﷺ أنه رجع إلى التوراة في رجم اليهودي[2] .

وأيضاً ؛ ما روي عنه عندما طلب منه القصاص في سن كسرت ؛ فقال : «كتاب الله يقضي بالقصاص»[3] ، وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التوراة ، ؛وهو قوله تعالى فيها : ﴿السن بالسن﴾ .

---

(١) لا خصوصية في الآيتين لنوح توجب اتباعه ؛ فإن الله ذكر معه جملة من الأنبياء في كل من الآيتين ، وإنما قدم في الذكر ؛ لأنه أول رسول إلى البشر كما ثبت في الحديث .

(٢) يشير إلى ما رواه أحمد والبخاري ومسلم من طريق ابن عمر في رجمه ﷺ يهوديين زنيا ، وإلى ما رواه أحمد ومسلم وأبو داود من طريق جابر بن عبدالله في رجمه ﷺ يهودياً زنى . . . إلخ ، وسيأتي .

(٣) يشير إلى ما رواه أحمد والبخاري وأبو داود والنسائي من طريق أنس : «أن عمته الربيع كسرت ثنية جارية . .» الحديث .

وأيضاً ؛ ما روي عنه أنه قال : «من نام عن صلاة أو نسيها ، فليصلها إذا ذكرها» ؛ وتلا قوله تعالى : ﴿ أقم الصلاة لذكري ﴾[1] ، وهو خطاب مع موسى عليه السلام .

والجواب [عن] قولهم : «إنما لم يذكر معاذ التوراة والإنجيل ؛ لدلالة القرآن عليهما» ؛ لا نسلم ذلك وما يذكرونه في ذلك ؛ فسيأتي الكلام عليه .

وإن سلمنا ذلك ؛ لكن لا يكون ذلك كافياً عن ذكرهما ، كما لو لم يكن ما في القرآن من ذكر السنة والقياس على ما بيناه[2] كافياً عن ذكرهما ، أو أن لا يكون إلى ذكر السنة والقياس في خبر معاذ حاجة ، وكل واحد من الأمرين على خلاف الأصل .

قولهم : «إن الكتب السالفة مندرجة في لفظ الكتاب» ؛ ليس كذلك ، لأن المتبادر من إطلاق لفظ الكتاب في شرعنا عند قول القائل : «قرأت كتاب الله ؛ وحكمت بكتاب الله» ؛ ليس غير القرآن ؛ وذلك لما علم من معاناة المسلمين لحفظ القرآن ودراسته والعمل بموجباته ، دون غيره من الكتب السالفة .

قولهم : لا نسلم أن تعلم ما تعبد به من الشرائع الماضية ليس فرضاً على الكفاية .

قلنا : لأن إجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين على أنه تأثيم بترك النظر على كافة المجتهدين في ذلك[3] .

---

(١) روى أحمد من طريق أنس : أن رسول الله ﷺ قال : «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها ؛ فإن الله تعالى قال : ﴿وأقم الصلاة للذكري﴾» ، انظر تفسير أول سورة طه لابن كثير .

(٢) أي : دلالة القرآن على حجتيهما .

(٣) تقدم أن مقتضى دعوى أصحاب الرأي الأول طلب ما نقل من شرائع السابقين في القرآن =

وأما مراجعة النبي عليه السلام التوراة فإنما كان لإظهار صدقه فيما كان قد أخبر به من أن الرجم مذكور في التوراة وإنكار اليهود ذلك ؛ لا لأن يستفيد حكم الرجم منها[1] ؛ ولذلك فإنه لم يرجع إليها فيما سوى ذلك .

وما ذكروه في امتناع بحث الصحابة عن ذلك فغير صحيح ؛ لأن ما نقل من ذلك متواتراً ، إنما يعرفه من خالط النقلة له وكان فاحصاً عنه ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة شيء من ذلك ، وكيف وإنه قد كان يمكن معرفة ذلك ممن أسلم من أحبار اليهود ؛ وهو ثقة مأمون ، كعبدالله بن سلام ، وكعب الأحبار وغيرهما ، ولم ينقل عن النبي عليه السلام ، ولا عن أحد من الأمة السؤال لهم عن ذلك ، وما ذكروه على الحجة الثالثة فترك للظاهر المشهور المتبادر إلى الفهم من غير دليل ؛ فلا يسمع .

وما ذكروه على الحجة الرابعة فمندفع ؛ وذلك لأن اطلاق الأمة أن شرع النبي عليه السلام ناسخ للشرائع السالفة بينهم ؛ يفهم منه أمران ؛ أحدهما : رفع أحكامها . والثاني : أنه غير متعبد بها[2] ؛ فما لم يثبت رفعه من تلك الأحكام بشرعه ضرورة استمراره فلا يكون ناسخاً له ؛ فيبقى المفهوم الآخر . وهو عدم تعبده به ، ولا يلزم من مخالفة دلالة الدليل على أحد مدلوليه مخالفته بالنظر إلى المدلول الآخر .

والجواب عن المعارضة بالآية الأولى : أنه إنما أمره باتباع هدى مضاف إلى

= والسنة ، ومن أجل ذلك لم يأثموا بترك النظر والبحث في غير ما ثبت بطريق الوحي إليه ﷺ .

(١) يؤيد ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر : أن اليهود أتوا رسول الله ﷺ برجل وامرأة منهم قد زنيا ؛ فقال : «ما تجدون في كتابكم؟» فقالوا : نسخم وجوههما ويخزيان ؛ قال : «كذبتم ؛ إن فيها الرجم ، فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين . . .» الحديث .

(٢) للمخالف أن يقول : الأدلة وإن دلت على أن شريعتنا ناسخة لبعض الشرائع السابقة وأن ما نسخ منها غير متعبد به ؛ إلا أنها لا تدل على المنع من التعبد بما لم ينسخ منها .

جميعهم ؛ مشترك بينهم دون ما وقع به الخلاف فيما بينهم ، والناسخ والمنسوخ منه لاستحالة اتباعه وامتثاله ، والهدى المشترك فيما بينهم إنما هو التوحيد ، والأدلة العقلية الهادية إليه[1] ، وليس ذلك من شرعهم في شيء ؛ ولهذا قال : ﴿فبهداهم اقتده﴾ ، ولم يقل : ﴿بهم﴾ .

وبتقدير أن يكون المراد من الهدى المشترك ما اتفقوا فيه من الشرائع دون ما اختلفوا فيه ؛ فاتباعه له إنما كان بوحى إليه وأمر مجدد لا أنه بطريق الاقتداء بهم[2] .

وعن قوله تعالى : ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح﴾ ؛ أنه لا دلالة له على أنه موحى إليه بعين ما أوحي به إلى نوح والنبيين من بعده حتى يقال باتباعه لشريعتهم ، بل غايته أنه أوحي إلى غيره من النبيين ؛ قطعاً لاستبعاد ذلك وانكاره ، وبتقدير أن يكون المراد به أنه أوحي إليه بما أوحي به إلى غيره من النبيين ؛ قطعاً لاستبعاد ذلك وإنكاره ، وبتقدير أن يكون المراد به أنه أوحى إليه بما أوحى به إلى غيره من النبيين ؛ فغايته أنه أوحى إليه بمثل شريعة من قبله بوحي مبتدء ، لا بطريق الاتباع لغيره[3] .

وعن قوله تعالى : ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾ ؛ أن المراد

---

(١) الآية عامة فيما تعبدهم الله به من التوحيد والنظر في السنن الكونية وغيرهما من شرائع السابقين ، ولا يخرج عن ذلك إلا ما نسخته شريعتنا أو اختلفت فيه الشرائع السابقة ، ودعوى أن الأدلة العقلية مثلاً ليست من شرائعهم باطلة ؛ فإن الله أمر الجميع بالنظر في السنن الكونية وتعبدهم بالاستدلال بها على المطالب الشرعية من توحيد وغيره ، ومن تتبع قصص الأنبياء واتباعهم في القرآن ومحاجتهم لأقوامهم وجدالهم إياهم تبين له ذلك .

(٢) لا تنافي بين الوحي إليه بشرائع السابقين وأمره وأمته بالاقتداء بهم ، ولا دليل على قصر ما تبعهم فيه على أمر مجدد .

(٣) فيه ما تقدم من عدم التدافع بين الأمرين وعدم حصر ما وافقهم فيه في أمر مجدد .

من الدين ؛ إنما هو أصل التوحيد لا ما اندرس من شريعته ولهذا ؛ لم ينقل عن النبي عليه السلام البحث عن شريعة نوح[1] ، وذلك مع التعبد في حقه ممتنع ، حيث خصص نوحاً بالذكر[2] مع اشتراك جميع الأنبياء في الوصية بالتوحيد كان تشريفاً له وتكريماً ، كما خصص روح عيسى بالاضافة إليه ، والمؤمنين بلفظ العباد ، وعن قوله تعالى : ﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم﴾ ، أن المراد بلفظ الملة ، إنما هو أصل التوحيد وإجلال الله تعالى بالعبادة دون الفروع الشرعية[3] ، ويدل على ذلك أربعة أوجه :

الأول : أن لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية بدليل أنه لا يقال : ملة الشافعي ، وملة أبي حنيفة ؛ لمذهبيهما في الفروع الشرعية .

الثاني : أنه قال عقيب ذلك : ﴿وما كان من المشركين﴾ ؛ ذكر ذلك في مقابلة الدين ، ومقابل الشرك إنما هو التوحيد .

الثالث ؛ أنه قال : ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه﴾ ، ولو كان المراد من الدين الأحكام الفرعية ؛ لكان من خالفه فيها من الأنبياء سفيهاً[4] وهو محال .

الرابع : أنه لو كان المراد من الدين فروع الشريعة ؛ لوجب على النبي عليه السلام البحث عنها ؛ لكونه مأموراً بها ، وذلك مع اندراسها ممتنع ، ثم وإن سلمنا أن

---

(١) الظاهر عموم الشريعة التي وصاه بها للتوحيد وتوابعه من كل ما دان به الأنبياء إلا ما خصه الدليل ؛ فالعدول عن ذلك بلا دليل ممنوع ، وإنما لم يبحث عن شريعة نوح ونحوها في كتب الأولين اكتفاء بما أوحى إليه من ذلك ؛ لأنه الطريق المأمون الذي يعرف به تلك الشرائع على وجهها .

(٢) لم يخص نوحاً بالذكر ، بل ذكر غيره من الأنبياء معه كما هو واضح لمن قرأ الآيتين .

(٣) الملة عامة شاملة لكل ما يملي عليه من التشريع ويدخل فيها التوحيد دخولاً أولياً لأهميته ؛ ولذا نبه عليه خاصة بذكر مقابله .

(٤) إنما يلزم سفه المخالف إذا لم يثبت النسخ ؛ وإلا فلا سفه .

المراد بالملة الفروع الشرعية ؛ غير أنه إنما وجب عليه اتباعها بما أوحى ؛ ولهذا قال : ﴿ثم أوحينا اليك﴾ .

وعن قوله تعالى : ﴿إنا أنزلنا التوراة﴾ ، الآية أن قوله : ﴿يحكم بها النبيون﴾ ، صيغة إخبار لا صيغة أمر ؛ وذلك لا يدل على وجوب اتباعها . وبتقدير أن يكون ذلك أمراً حمله على ما هو مشترك الوجوب بين جميع الأنبياء ؛ وهو التوحيد دون الفروع الشرعية المختلف فيها فيما بينهم ؛ لإمكان تنزيل لفظ النبيين على عمومه ، بخلاف التنزيل على الفروع الشرعية ؛ كيف وأن هذه الآيات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع ؛ وليس العمل بالبعض أولى من البعض[1] .

وعن الخبر الأول ؛ وهو رجوع النبي عليه السلام إلى التوراة في رجم اليهودي ما سبق .

وعن الخبر الثاني ؛ لا نسلم أن كتابنا غير مشتمل على قصاص السن بالسن ؛ ودليله قوله تعالى : ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدوا عليكم﴾ ، وهو عام في السن وغيره .

وعن الخبر الثالث ؛ أنه لم يذكر الخطاب مع موسى ؛ لكونه موجباً لقضاء الصلاة عند النوم والنسيان ، وإنما أوجب ذلك بما أوحي إليه ، ونبه على أن أمته مأمورة بذلك ، كما أمر موسى عليه السلام .

---

(١) «كيف وأن هذه الآيات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع . . .» إلخ ؛ هذا مسلك سيىء ، وجدل ممقوت لما فيه من ضرب آيات الله بعضها ببعض ، وبمثل ذلك استولت الحيرة والشكوك على كثير ممن أولع بالجدل حتى تركوا النصوص الصحيحة إلى ما يزعمونه أدلة عقلية قاطعة ، وقد تكون أوهاماً وخيالاً ، واعتمدوا عليها وآثروها على النصوص ؛ فازدادوا حيرة واختلافاً بينهم وتناقضاً في آرائهم ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

ثم ما ذكرتموه من النقل معارض بقوله عليه السلام : «بعثت إلى الأحمر الأسود» ، وكل نبي بعث إلى قومه[1] والنبي عليه السلام لم يكن من أقوام الأنبياء المتقدمين ؛ فلا يكون متعبداً بشرعهم ، وبما روي عنه عليه السلام : أنه رأى مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها ؛ فغضب وقال : «ألم آت بها بيضاء نقية ، لو أدركني أخي موسى لما وسعه إلا اتباعي[2]» ؛ أخبر بأن موسى لو كان حياً لما وسعه إلا اتباعه ؛ فلأن لا يكون النبي عليه السلام متبعاً لموسى بعد موته أولى .

وربما عورض أيضاً ؛ بقوله تعالى : ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾ ، والشرعة الشريعة والمنهاج الطريق ، وذلك يدل على عدم اتباع الأخير لمن تقدم من الأنبياء ؛ لأن الشريعة لا تضاف إلا إلى من اختص بها دون التابع لها ، ولا حجة فيه ؛ فإن الشرائع وإن اشتركت في شيء ؛ فمختلفة في أشياء وباعتبار ما به الاختلاف بينها كانت شرائع مختلفة ؛ وذلك كما يقال : لكل إمام مذهب ؛ باعتبار اختلاف الأئمة في بعض الأحكام ؛ وإن وقع الاتفاق بينهم في كثير منها .

وربما أورد النفاة في ذلك طرقاً أخرى شتى ضعيفة ، آثرنا الإعراض عن ذكرها وكما أن النبي عليه السلام لم يكن متعبداً بشريعة من تقدم إلا بوحي مجدد لم

(١) جزء من حديث روي بألفاظ مختلفة من عدة طرق منها كا رواه أحمد والطبراني من طريق أبي موسى قال : قال رسول الله ﷺ : «أعطيت خمساً : بعثت إلى الأحمر والأسود ، وجعلت لي الأرض طهوراً . . .» إلخ ، انظر طرقه واختلاف متونه في باب عموم بعثته ﷺ من كتاب «مجمع الزوائد» ، وقد تقدم في الجزء الثاني و (ص ١٤/ ج ٤) : أن معناه مروي في «الصحيحين» بل ثابت بالقرآن .

(٢) يشير إلى ما رواه أحمد من طريق جابر بن عبدالله : أن عمر بن الخطاب أتى إلى النبي ﷺ بكتاب أصابه بعض أهل الكتاب فقرأه على النبي ﷺ ؛ فغضب وقال : «أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم به أو بباطل فتصدقوا به ، والذي نفسي بيده لو أن موسى كانا حياً ما وسعه إلا أن يتبعني» . انظر طرق الحديث واختلاف متنه في كتاب «العلم» ، وفي باب وجوب اتباعه ﷺ على من أدركه في «مجمع الزوائد» .

يكن قبل بعثته على ما كان قومه عليه ، بل كان متجنباً لأصنامهم ، معرضاً عن أزلامهم ، ولا يأكل من ذبائحهم على النصب[1] هذا هو مذهب أصحاب الشافعي وأئمة المسلمين .

ومن الأصوليين من قال بالوقف ، وهو بعيد .

*** النوع الثاني : مذهب الصحابي ، وفيه مسألتان :**

*** المسألة الأولى :**

اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ؛ إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً .

واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين :

فذهبت الأشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد قوليه وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه والكرخي إلى أنه ليس بحجة .

وذهب مالك بن أنس والرازي والبرذعي من أصحاب أبي حنيفة والشافعي في قول له وأحمد بن حنبل في رواية له إلى أنه حجة مقدمة على القياس .

وذهب قوم إلى أنه إن خالف القياس ؛ فهو حجة وإلا ؛ فلا .

وذهب قوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما .

والمختار ؛ أنه ليس بحجة مطلقاً . وقد احتج النافون بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها والإشارة إلى وجه ضعفها قبل ذكر ما هو المختار في ذلك .

الحجة الأولى ؛ قوله تعالى : ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله

---

(١) المناسب أن يذكر ذلك في المسألة الأولى ؛ فإنه تتمة لبيان حاله قبل البعثة .

والرسول﴾ ؛ أوجب الرد عند الاختلاف إلى الله والرسول ؛ فالرد إلى مذهب الصحابي لا يكون تركاً للواجب ؛ وهو ممتنع .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن قوله تعالى ؛ ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾ ، يدل على الوجوب على ما سبق تقريره[1] ؛ فالرد إلى مذهب الصحابي لا يكون تركاً للواجب ، وإن سلمنا أنه للوجوب ولكن عند إمكان الرد وهو أن يكون حكم المختلف فيه مبيناً في الكتاب أو السنة ، وأما بتقدير أن لا يكون مبيناً فيها ؛ فلا . ونحن إنما نقول باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب والسنة .

الحجة الثانية : قالوا : أجمعت الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر ، ولو كان مذهب الصحابي حجة لما كان كذلك ؛ وكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر وهو محال .

ولقائل أن يقول : الخلاف إنما هو في مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدة التابعين ومن بعدهم لا مجتهدة الصحابة[2] ؛ فلم يكن الإجماع دليلاً على محل النزاع .

الحجة الثالثة : أن الصحابي من أهل الاجتهاد ، والخطأ ممكن عليه ؛ فلا يجب على التابع المجتهد العمل بمذهبه كالصحابيين والتابعيين .

---

(١) ما سبق تقريره إنما هو في الأمر المجرد من القرائن ؛ أما هنا فقد اقترن الأمر في الآية بما يعين حمله على الوجوب وهو قوله تعالى : ﴿إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ ، وما ذكره بعد من تقدير ألا يكون الحكم مبيناً في النصوص يرده قوله تعالى : ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ ، وقوله : ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ ، ونحوهما من أدلة كمال الشريعة وشمولها .

(٢) لا فرق بين الصحابي والتابعي في هذه المسألة ؛ فإن التفاوت بينهما في العلم والتقوى لا يوجب أن يكون قول الأعلم الأتقى حجة على من دونه ؛ لما سيأتي .

ولقائل أن يقول : لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على صحابي مثله ، وامتناع وجوب العمل بمذهب التابعي على تابعي مثله ؛ امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتهما على ما قال عليه السلام : «خير القرون الذي أنا فيه»[1] ؛ وقال عليه السلام : «أصحابي كالنجوم ؛ بأيهم اقتديتم اهتديتم»[2] ، ولم يرد مثل ذلك في حق غيرهم .

الحجة الرابعة : أن الصحابة قد اختلفوا في مسائل وذهب كل واحد إلى خلاف مذهب الآخر ؛ كما في مسائل الجد مع الأخوة ، وقوله : «أنت علي حرام» كما سبق تعريفه ؛ فلو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من التابعين ؛ لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة ، ولم يكن اتباع التابعي للبعض أولى من البعض .

ولقائل أن يقول : اختلاف مذاهب الصحابة لا يخرجها عن كونها حججاً في أنفسها ؛ كأخبار الآحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بالواحد منها متوقفاً على الترجيح ، ومع عدم الوقوف على الترجيح ؛ فالواجب الوقف ، أو التخيير ؛ كما عرف فيما تقدم[3] .

---

(١) رواه أحمد ومسلم والترمذي وغيرهم بألفاظ مختلفة من طرق أقربها إلى ما ذكره المؤلف ما رواه مسلم في «صحيحه» من طريق عائشة ؛ بلفظ : «خير الناس القرن الذي أنا فيه» ، ولكن ليس في الحديث مستند للاعتراض على حجة النفاة لما تقدم من أن التفاوت بين الصحابة ومن بعدهم في العلم والتقوى لا يوجب أن يكون قولهم حجة على من دونهم من المجتهدين بعدهم .

(٢) رواه عبد بن حميد في «مسنده» من طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر ، وحمزة ضعيف ، ورواه الدارقطني في «غرائب مالك» ، وفي سنده جميل بن زيد وهو غير معروف ورواه البزار ، وفي سنده عبد الرحمن بن زيد العمي ، وهو كذاب . وروي من طرق أخرى لم يصح منها شيء . وقال فيه ابن ابن حزم : هذا خبر موضوع باطل ، انظر تفصيل الكلام عليه في باب القضاء من «التلخيص الحبير» .

(٣) الاعتراض غير وارد ، فإن قياس اختلاف أقوال الصحابة على اختلاف أخبار الآحاد وظواهر النصوص قياس مع الفارق ، إذ أخبار الآحاد وظواهر النصوص جاءت عن المعصوم فهي تشريع مقطوع بأنه =

الحجة الخامسة : أن قول الصحابي عن اجتهاد مما عليه الخطأ ؛ فلا يقدم على القياس ؛ كالتابعي .

ولقائل أن يقول : اجتهاد الصحابي وإن جاز عليه الخطأ ؛ فلا يمنع ذلك من تقديمه على القياس ؛ كخبر الواحد ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس امتناع ذلك في مذهب الصحابي ؛ لما بيناه من الفرق بينهما[1] .

الحجة السادسة : أن التابعي المجتهد متمكن من تحصيل الحكم بطريقه ؛ فلا يجوز له التقليد فيه ؛ كالأصول .

ولقائل أن يقول : اتباع مذهب الصحابي إنما يكون تقليداً له أن لو لم يكن قوله حجة متبعة وهو محال النزاع وخرج عليه الأصول ؛ فإن القطع واليقين معتبر فيها ومذهب الغير من أهل الاجتهاد فيها ليس بحجة قاطعة ؛ فكان اتباعه في مذهبه تقليداً من غير دليل وذلك لا يجوز[2] .

والمعتمد في ذلك الاحتجاج بقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ ،

= صواب في نفسه لا يخرجه الاحتمال في نظر المجتهد عن ذلك ، بخلاف أقوال الصحابة ؛ فإنها ليست عن المعصوم ؛ فاختلاف التضاد بينها يوجب أن يكون منها الخطأ والصواب في الحقيقة والواقع .

(١) يعني في مناقشة الحجة الثالثة ، وقد تقدم تعليقاً : أن الفرق في العلم والفضل لا يوجب أن يكون قول الأعلم الأتقى حجة على من دونه من المجتهدين ، وقياس قول الصحابي على خبر الواحد قياس مع الفارق ؛ لأن خبر المعصوم حق في نفسه واحتمال الخطأ إنما هو في طريقه ، أما قول الصحابي فاحتمال الخطأ فيه نفسه وفي طريقه ، ثم ما ذكره من الفرق موجود فيمن بعد الصحابة ويلزم من طرده فيهم ما اتفق الطرفان على رده ؛ فوجب أن يكون ذلك الفرق غير معتبر في مسألتنا . انظر مناقشته للمعارضة الثالثة آخر المسألة ، وقارن بينها وبين مناقشته هنا للحجة الثالثة والخامسة من حجج نفاة الاستدلال بقول الصحابي .

(٢) التفريق بين الأصول والفروع فيما ذكر غير مسلم ؛ فإن العبد مكلف بما بلغه من أحكام الشريعة أصولها وفروعها من طريق قطعي أو ظني . انظر : (ص٢٠٣ ـ ٢٢٨ / ج ١٩) من «مجموع الفتاوى» .

أوجب الاعتبار[1] وأراد به القياس ؛ كما سبق تقريره في إثبات كون القياس حجة ؛ وذلك ينافي وجوب اتباع مذهب الصحابي وتقديمه على القياس.

فإن قيل : لا نسلم دلالة ذلك على وجوب اتباع القياس ، وقد سبق تقريره من وجوه ؛ سلمنا دلالته على ذلك ، لكنه معارض من جهة الكتاب والسنة ، والإجماع والمعقول .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف﴾ ، وهو خطاب مع الصحابة بأن ما يأمرون به معروف ؛ والأمر بالمعروف واجب القبول .

وأما السنة ؛ فقوله عليه السلام : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[2] ، وقوله عليه السلام : «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[3] ، ولا يمكن حمل ذلك على مخاطبة العامة والمقلدين لهم ؛ لما فيه من تخصيص العموم من غير دليل ، ولما فيه من إبطال فائدة تخصيص الصحابة بذلك من جهة وقوع الاتفاق على جواز تقليد العامة لغير الصحابة من المجتهدين ؛ فلم يبق إلا أن يكون المراد به وجوب اتباع مذاهبهم .

وأما الإجماع ؛ فهو أن عبدالرحمن بن عوف ولّى علياً رضي الله عنه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين ؛ فأبى ، وولى عثمان ؛ فقبل ، ولم ينكر عليه منكر ؛

---

(١) يرد على هذا الدليل ما أورده على الاستدلال بقوله تعالى : ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول . . .﴾ الآية ، بل آية وجوب الرد عند التنازع أقوى في الدلالة على المطلوب مما اعتمده دليلاً .

(٢) ورد في الجزء الأول وانظر : (ص١٨٤/ ج ٤) .

(٣) رواه أحمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث عبدالملك بن عمير عن مولى لربعي بن حراش عن ربعي عن حذيفة ، وقد اختلف في صحته ، انظر الكلام عليه في «تلخيص الحبير» .

فصار إجماعاً[1] .

وأما المعقول فمن وجوه :

الأول : أن الصحابي إذا قال قولاً يخالف القياس : فإما أن لا يكون له فيما قال مستند ، أو يكون .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ وإلا كان قائلاً في الشريعة بحكم لا دليل عليه ، وهو محرم ، وحال الصحابي العدل ينافي ذلك .

وإن كان الثاني ؛ فلا مستند وراء القياس سوى النقل ؛ فكان حجة متبعة .

الثاني : أن قول الصحابي إذا انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجة ؛ فكان

---

(١) جزء من أثر طويل أخرجه الذهلي في «الزهريات» وابن عساكر في ترجمة عثمان من طريقه ، ثم من رواية عمران بن عبدالعزيز ، عن محمد بن عبدالعزيز بن عمر الزهري ، عن عبدالرحمن بن المسور ابن مخرمة ، عن أبيه ؛ فذكر القصة وفيها . . . فقال عبدالرحمن بن عوف : هل أنت يا علي مبايعي إن وليتك هذا الأمر على سنة الله وسنة رسوله وسنة الماضين قبلي؟ قال : لا ، ولكن على طاقتي ، وأعادها ثلاثاً ؛ فقال عثمان : يا أبا محمد! أنا أبايعك على ذلك ، قالها ثلاثاً . . . إلخ الأثر . وفي ذلك مؤاخذات :

الأولى : أن الأثر لم يصح من هذا الطريق ؛ لأن فيه عمران ، عن أخيه محمد وكلاهما منكر الحديث .

الثانية : أن الآمدي تصرف في الأثر بما غير معناه ؛ فقال : وليتك مع أنه لم يوله وإنا أخذ عليه عهداً : إن ولاه أن يكون على سنة الله . . . إلخ .

الثالثة : أنه ليس في الروايات الصحيحة إباء من علي ولا عثمان عما عرض عليهما بل ظاهر الروايات رضا كل منهما بما عرض عليه مطلقاً .

الرابعة : أن البيعة إنما تمت ببيعة عبدالرحمن لعثمان في مجمع من الناس ، وليس عثمان هو الذي عرض نفسه وقال : أنا أبايعك يا أبا محمد .

انظر القصة في شرح «فتح الباري» لأحاديث «باب كيف يبايع الإمام الناس» ، وترجمة عمران وأخية محمد في «الميزان» للذهبي .

حجة مع عدم الانتشار ؛ كقول النبي عليه السلام .

الثالث : أن مذهب الصحابي : إما أن يكون عن نقل أو اجتهاد ؛ فإن كان الأول ؛ كان حجة ، وإن كان الثاني ؛ فاجتهاد الصحابي مرجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لترجيحه بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبي عليه السلام ، ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره ؛ فكان حال التابعي إليه ؛ كحال العامي بالنسبة إلى المجتهد التابعي ؛ فوجب إتباعه له .

والجواب عن منع دلالة الآية : ما ذكرناه .

وعن القوادح : ما سبق .

وعن المعارضة بالكتاب أنه لا دلالة فيه لما سبق في إثبات الإجماع ، وإن كان دالاً ؛ فهو خطاب مع جملة الصحابة ، ولا يلزم من كون ما أجمعوا عليه حجة أن يكون قول الواحد والاثنين حجة .

وعن السنة ؛ أنه لا دلالة فيها أيضاً لما سبق في الإجماع ؛ ولأن الخبر الأول وإن كان عاماً في أشخاص الصحابة ؛ فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدي فيه ، وعند ذلك ؛ فقد أمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي ﷺ وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه ، وبه يظهر فساد التمسك بالخبر الثاني .

وعن الإجماع ، أنه إنما لم ينكر أحد من الصحابة على عبدالرحمن وعثمان ذلك ؛ لأنهم حملوا لفظ الاقتداء على المتابعة في السيرة والسياسة دون المتابعة في المذهب ؛ بدليل الإجماع على أن مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من الصحابي المجتهدين .

كيف وأنه لو كان المراد بشرط الاقتداء بهما المتابعة في مذهبهما ؛ فالقائل

بأن مذهب الصحابي حجة قائل بوجوب اتباعه ، والقائل : أنه ليس حجة قائل بتحريم اتباعه على غيره من المجتهدين ، ويلزم من ذلك الخطأ بسكوت الصحابة عن الإنكار : إما علي حيث امتنع من الاقتداء إن كان ذلك واجباً ، وإما عثمان وعبدالرحمن بن عوف ، إن كان الاقتداء بالشيخين محرماً ، وذلك ممتنع .

وعن المعارضة الأولى ؛ من المعقول أنها منتقضة بمذهب التابعي ؛ فإن ما ذكروه بعينه ثابت فيه ؛ وليس بحجة بالاتفاق .

وعن الثانية ؛ أنه لا يخلو : إما أن يقول بأن قول الصحابي إذا انتشر ولم ينكر عليه منكر ، أيكون[1] ذلك إجماعاً ، أم لا يكون إجماعاً؟ فإن كان الأول ؛ فالحجة في الإجماع لا في مذهب الصحابي وذلك غير متحقق فيما إذا لم ينتشر ، وإن كان الثاني ؛ فلا حجة فيه مطلقاً كيف وأن ما ذكروه منتقض بمذهب التابعي ؛ فإنه إذا انتشر في عصره ولم يوجد له نكير كان حجة ، ولا يكون حجة بتقدير عدم انتشاره إجماعاً .

وعن الثالثة ؛ لانسلم أن مستنده النقل ؛ لأنه لو كان معه نقل لأبداه ورواه ؛ لأنه من العلوم النافعة ، وقد قال عليه السلام : «من كتم علماً نافعاً ألجمه الله بلجام من نار» ، وذلك خلاف الظاهر من حال الصحابي ؛ فلم يبق إلا أن يكون عن رأي واجتهاد ؛ وعند ذلك ؛ فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعده ؛ لجواز أن يكون دون غيره في الاجتهاد ، وإن كان متميزاً بما ذكروه من الصحبة ولوازمها[2] ؛ ولهذا قال عليه السلام : «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه

---

(١) «أيكون» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة وفي المخطوطة : «أنه يكون» ، ولعل المناسب «يكون» ، والجملة خبر : أن قول الصحابة .

(٢) انظر ما تقدم تعليقاً (١٨٥ / ج ٤) .

منه»[1] .

ثم هو منتقض بمذهب التابعي ؛ فإنه ليس بحجة على من بعده من تابعي التابعين ، وإن كانت نسبته إلى تابعي التابعين كنسبة الصحابي إليه .

*** المسألة الثانية :**

إذا ثبت أن مذهب الصحابي ليس بحجة واجبة الاتباع ، فهل يجوز لغيره تقليده؟

أما العامي ؛ فيجوز له ذلك من غير خلاف ، وأما المجتهد من التابعين ومن بعدهم فيجوز له تقليده إن جوزنا تقليد العالم للعالم ، وإن لم نجوز ذلك ؛ فقد اختلف قول الشافعي في جواز تقليد العالم من التابعين للعالم من الصحابة ؛ فمنع من ذلك في الجديد وجوَّزه في القديم ، غير أنه اشترط انتشار مذهبه تارة ، ولم يشترطه تارة .

والمختار امتناع ذلك مطلقاً لما سيأتي في قاعدة الاجتهاد إن شاء الله تعالى[2] .

*** النوع الثالث : الاستحسان :**

وقد اختلف فيه ؛ فقال به أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل ، وأنكره

---

(١) جزء من حديث رواه أبو داود والترمذي من طريق زيد بن ثابت بلفظ : «نضر الله أمرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه ؛ فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقيه» ، وهو عند أحمد والترمذي من طريق ابن مسعود بهذا المعنى .

(٢) سيذكر في المسألة التاسعة من مسائل الاجتهاد تسعة أقوال في تقليد المجتهد لمجتهد مع تحرير محل النزاع وما ذكره هنا بعض مما سيجيء هناك ، انظر : (ص٢٦١ / ج١٩) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

الباقون حتى نقل عن الشافعي أنه قال : من استحسن ؛ فقد شرع .

ولابد قبل النظر في الحجاج من تلخيص محل النزاع ؛ ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محز واحد ؛ فنقول :

الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازاً وامتناعاً لوروده في الكتاب والسنة واطلاق أهل اللغة .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وأمر قومك يأخذون بأحسنها﴾ .

وأما السنة ؛ فقوله عليه السلام : «ما رآه المسلمون فهو عند الله حسن»[1] .

وأما الإطلاق ؛ فما نقل عن الأئمة من استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل ولا تقدير مدة السكون فيها وتقدير أجرته ؛ واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه ؛ وقد نقل عن الشافعي ؛ أنه قال : أستحسن في المتعة أن يكون ثلاثين درهماً ، وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام ، واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة ، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى ؛ فقطعت : القياس أن تقطع يمناه ؛ والاستحسان أن لا تقطع .

فلم يبق الخلاف الا في معنى الاستحقاق وحقيقته ، ولا شك أن الاستحسان قد يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني ، وإن

---

(١) جزء من حديث رواه أحمد عن ابن مسعود بلفظ : «إن الله نظر في قلوب عباده فاختار محمداً ﷺ ؛ فبعثه برسالته ؛ ثم نظر في قلوب العباد فاختار له أصحاباً فجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيه ؛ فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح» .

قال العجلوني في «كشف الخفا» : وهو موقوف حسن ؛ ثم نقل الحافظ ابن عبدالبر أنه روي مرفوعاً عن أنس بإسناد ساقط ، والأصح وقفه على ابن مسعود .

كان مستقبحاً عند غيره ، وهو في اللغة استفعال من الحسن ، وليس ذلك هو محز الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهواته وهواه ؛ من غير دليل شرعي ، وأنه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي ، وإنما محز الخلاف فيما وراء ذلك .

وقد اختلف أصحاب أبي حنيفة في تعريفه بحده ؛ فمنهم من قال : إنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه ، والوجه في الكلام عليه أنه تردد فيه بين أن يكون دليلاً محققاً ووهماً فاسداً ؛ فلا خلاف في امتناع التمسك به وإن تحقق أنه دليل من الأدلة الشرعية ؛ فلا نزاع في جواز التمسك به أيضاً ، وإن كان ذلك في غاية البعد ؛ وإنما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حالة إمكان التعبير عنه ، ولا حاصل للنزاع اللفظي .

ومنهم من قال : إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه ويخرج منه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس إلى النص من الكتاب أو السنة أوالعادة .

أما الكتاب ؛ فكما في قول القائل : مالي صدقة ؛ فإن القياس لزوم التصدق بكل مال له ؛ وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة كما في قوله تعالى : ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ ؛ ولم يرد به سوى مال الزكاة .

وأما السنة ؛ فكاستحسانهم أن لا قضاء ، من أكل ناسياً في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس إلى قوله عليه السلام لمن أكل ناسياً : «الله أطعمك وسقاك» .

وأما العادة ؛ فكالعدول عن موجب الإجارات في تقدير الماء المستعمل في

الحمام وتقدير السكنى فيها ومقدار الأجرة ، كما ذكرناه فيما تقدم للعادة في ترك المضايقة في ذلك .

ومنهم من قال : إنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه .

وحاصله يرجع إلى تخصيص العلة ، وقد عرف ما فيه[1] .

وقال الكرخي : الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى ، ويدخل فيه العدول عن حكم العموم إلى مقابله للدليل المخصص ، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ إلى مقابله للدليل الناسخ ، وليس باستحسان عندهم .

وقال أبو الحسين البصري : هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه ، وهو حكم الطارىء على الأول .

وقصد بقوله : «غير شامل شمول الألفاظ» في الاحتراز عن العدول عن العموم إلى القياس ؛ لكونه لفظاً شاملاً .

وبقوله : «وهو في الحكم الطارىء» الاحتراز عن قولهم : تركنا الاستحسان بالقياس ؛ فإنه ليس استحساناً من حيث أن القياس الذي ترك له الاستحسان ليس في حكم الطارىء بل هو الأصل ؛ وذلك كما لو قرأ آية سجدة في آخر سورة ؛ فالاستحسان أن يسجد لها ولا يجتزىء بالركوع ومقتضى القياس أن يجتزيء بالركوع ؛ فإنهم قالوا بالعدول هاهنا عن الاستحسان إلى القياس .

وهذا الحد وإن كان أقرب مما تقدم لكونه جامعاً مانعاً ؛ غير أن حاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طارىء عليه أقوى منه ، من نص أو إجماع أو غيره ؛ ولا نزاع في صحة

(١) تقدم ذلك في المسألة الثامنة من مسائل القسم الثاني في شروط علة الأصل .

الاحتجاج به وإن نوزع في تلقيبه بالاستحسان ؛ فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية ولا حاصل له ، وإنما النزاع في إطلاقاتهم الاستحسان على العدول عن حكم الدليل إلى العادة ، وهو أن يقال : إن أردتم بالعادة ما اتفق عليه الأمة من أهل الحل والعقد ؛ فهو حق .

وحاصله راجع إلى الاستدلال بالإجماع ، وإن أريد به عادة من لا يحتج بعادته ؛ كالعادات المستحدثة للعامة فيما بينهم ؛ فذلك مما يمتنع ترك الدليل الشرعي به .

وإذا تحقق المطلوب في هذه المسألة ؛ فلابد من الاشارة إلى شبه تمسك بها القائلون بالاستحسان في بيان كون المفهوم منه حجة مع قطع النظر عن تفصيل القول فيه ، والإشارة إلى جهة ضعفها ، وقد تمسكوا في ذلك بالكتاب والسنة وإجماع الامة .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ .

وقوله تعالى : ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم﴾ .

ووجه الاحتجاج بالآية الأولى ؛ ورودها في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول ؛ وبالآية الثانية من جهة أنه أمر باتباع أحسن ما أنزل ، ولولا أنه حجة لما كان كذلك .

وأما السنة ؛ فقوله عليه السلام : «ما رآه المسلمون حسناً فهو من عند الله حسن»[1] ؛ ولولا أنه حجة لما كان عند الله حسناً .

وأما إجماع الأمة فما ذكر من استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير لزمان السكون وتقدير الماء والأجرة .

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً (ص ١٩١/ ج٤) .

والجواب عن الآية الأولى ؛ أنه لا دلالة له فيها على وجوب اتباع أحسن القول ، وهو محل النزاع .

وعن الآية الثانية ؛ أنه لا دلالة أيضاً فيها على أن ما صاروا إليه دليل منزل فضلاً عن كونه أحسن ما أنزل .

وعن الخبر كذلك أيضاً ؛ فإن قوله : «ما رآه المسلمون حسناً فهو من عند الله حسن» ، إشارة إلى إجماع المسلمين ، والإجماع حجة ولا يكون إلا عن دليل ، وليس فيه دلالة على أن ما رآه آحاد المسلمين حسناً أنه حسن عند الله ؛ وإلا كان ما رآه آحاد العوام من المسلمين حسناً أن يكون حسناً عند الله ، وهو ممتنع .

وعن الإجماع على استحسان ما ذكروه ، لا نسلم أن استحسانهم لذلك هو الدليل على صحته بالدليل ما دل على استحسانهم له ؛ وهو جريان ذلك في زمن النبي عليه الصلاة والسلام ، مع علمه به وتقريره لهم عليه أو غير ذلك .

* النوع الرابع : المصالح المرسلة[1] :

وقد بينا في القياس حقيقة المصلحة ، وأقسامها في ذاتها وانقسامها باعتبار شهادة الشارع لها إلى معتبرة وملغاة ، وإلى ما لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا إلغاء ، وبينا ما يتعلق بالقسمين الأولين ولم يبق غير القسم الثالث ، وهو المعبر عنه بالمناسب المرسل ، وهذا أوان النظر فيه .

وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به ، وهو الحق ، إلا ما نقل عن مالك أنه يقول به ومع إنكار أصحابه لذلك عنه ، ولعل النقل إن صح عنه ؛ فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة بل فيما

---

(١) انظر كتاب «المقاصد» من كتاب «الموافقات» للشاطبي ، ومبحث المصالح المرسلة في كتاب «الاعتصام» للشاطبي .

كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً ، لا فيما كان من المصالح غير ضروري ولا كلي ولا وقوعه قطعي .

وذلك ؛ كما لو[1] تترس الكفار بجماعة من المسلمين ؛ بحيث لو كففنا عنهم لغلب الكفار على دار الإسلام واستأصلوا شأفة المسلمين ، ولو رمينا الترس وقتلناهم ؛ اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعاً ؛ غير أنه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له ؛ فهذا القتل وإن كان مناسباً في هذه الصورة ، والمصلحة ضرورية كلية قطعية ؛ غير أنه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا إلغاؤها في صورة .

وإذا عرف ذلك ؛ فالمصالح على ما بينا منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها ، وإلى ما عهد منه الغاؤها ، وهذا القسم متردد بين ذينك القسمين ، وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر ؛ فامتناع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار ، يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغي .

فإن قيل : ما ذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل وهو غير متصور .

وذلك ؛ لأنا أجمعنا على أن ثم مصالح معتبرة في نظر الشارع في بعض الأحكام ، وأي وصف قدر من الأوصاف المصلحية ؛ فهو من جنس ما اعتبر وكان من قبيل الملائم الذي أثر جنسه في جنس الحكم ؛ وقد قلتم به .

قلنا : وكما أنه من جنس المصالح المعتبرة ؛ فهو من جنس المصالح الملغاة ؛ فإن كان يلزم من كونه من جنس ما اعتبر من المصالح أن يكون معتبراً ؛ فيلزم أن يكون ملغى ضرورة كونه من جنس المصالح الملغاة ؛ وذلك يؤدي إلى أن يكون الوصف الواحد معتبراً ملغى بالنظر إلى حكم واحد ، وهو محال .

وإذا كان كذلك ؛ فلا بد من بيان كونه معتبراً بالجنس القريب منه ؛ لنأمن إلغاءه والكلام فيما إذا لم يكن كذلك .

---

(١) مثال لما استوفى الشروط الثلاثة .

القاعدة الثالثة

في المجتهدين وأحوال المفتين والمستفتين وتشتمل على بابين

الباب الأول في المجتهدين

ويشتمل على مقدمة ومسائل :

أما المقدمة ؛ ففي تعريف معنى الاجتهاد ، والمجتهد فيه .

أما «الاجتهاد» ؛ فهو في اللغة : عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ؛ ولهذا يقال : اجتهد فلان في حمل حجر البزارة ، ولا يقال : اجتهد في حمل خردلة .

وأما في اصطلاح الأصوليين ؛ فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه .

قولنا : «استفراغ الوسع» ؛ كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي وما وراءه خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الأصولي .

وقولنا : «في طلب الظن» ، احتراز عن الأحكام القطعية .

وقولنا : بشيء من الأحكام الشرعية ؛ ليخرج عنه الاجتهاد في المعقولات والمحسات وغيرها .

وقولنا : «بحيث يحس العجز عن المزيد فيه» ، ليخرج عنه اجتهاد المقصر في اجتهاده مع إمكان الزيادة عليه ؛ فإنه لا يعد في اصطلاح الأصوليين اجتهاداً معتبراً .

وأما «المجتهد» ؛ فكل من اتصف بصفة الاجتهاد ، وله شرطان[1] :

الشرط الأول : أن يعلم وجود الرب تعالى ، وما يجب له من الصفات ، ويستحقه من الكمالات ، وأنه واجب الوجود لذاته ، حي ، عالم ، قادر ، مريد ، متكلم ؛ حتى يتصور منه التكليف ، وأن يكون مصدقاً بالرسول ، وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرات ؛ ليكون فيما يسنده إليه من الأقوال والأحكام محققاً .

ولا يشترط أن يكون عارفاً بدقائق علم الكلام متبحراً فيه ؛ كالمشاهير من المتكلمين بل أن يكون عارفاً بما يتوقف عليه الإيمان مما ذكرناه .

ولا يشترط أن يكون مستند علمه في ذلك الدليل المفصل ؛ بحيث يكون قادراً على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه ؛ كالجاري من عادة الفحول من أهل الأصول ، بل أن يكون عالماً بأدلة هذه الأمور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل .

الشرط الثاني : أن يكون عارفاً بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالاتها على مدلولاتها واختلاف مراتبها والشروط المعتبرة فيها على ما بيناه ، وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها وكيفية استثمار الأحكام منها ، قادراً على تحريرها وتقريرها والانفصال عن الاعتراضات

---

(١) هذا بيان للمجتهد المطلق ولشروطه ، أما مجتهد المذهب ويقال له : المجتهد المقيد ؛ فهو الدليل الذي يستنبط الأحكام من أدلتها بناء على قواعد إمام مذهبه ، ويستخرج الوجوه من الروايات المنصوصة عن إمامه .

الواردة عليها .

وإنما يتم ذلك ؛ بأن يكون عارفاً بالرواة ، وطرق الجرح والتعديل ، والصحيح والسقيم ، لا كأحمد بن حنبل ويحيى بن معين : وأن يكون عارفاً بأسباب النزول ، والناسخ ، والمنسوخ في النصوص الإحكامية عالماً باللغة والنحو . ولا يشترط أن يكون في اللغة ؛ كالأصعمي ، وفي النحو ؛ كسيبويه والخليل ، بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات ؛ بحيث يميز بين دلالات الألفاظ من المطابقة والتضمن والالتزام[1] ، والمفرد والمركب ، والكلي والجزئي ، والحقيقة والمجاز ، والتواطىء والاشتراك ، والترادف والتباين ، والنص والظاهر ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمنطوق والمفهوم ، والاقتضاء ، والإشارة ، والتنبيه ، والإيماء ، ونحو ذلك مما فصلناه ويتوقف عليه استثمار الحكم من دليله .

وذلك كله أيضاً إنما يشترط في حق المجتهد المطلق المتصدي للحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه .

وأما الاجتهاد في حكم بعض المسائل ؛ فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما يتعلق بتلك المسألة ، وما لابد منه فيها ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية ؛ كما أن المجتهد المطلق قد يكون مجتهداً في المسائل المتكثرة بالغاً رتبة الاجتهاد فيها ، وإن كان جاهلاً ببعض المسائل الخارجة عنها ؛ فإنه ليس من شرط المفتي أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها ؛ فإن ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر .

---

(١) المطابقة هنا : دلالة اللفظ على كل معناه الذي وضع له ؛ كدلالة بيت الشعر على شطريه ، ولتضمن دلالة اللفظ على بعض معناه ؛ كدلالة بيت الشعر على أحد شطريه ودلالة الأصبع على أنملة منه ، الالتزام دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه ، ولكنه تابع كدلالة الغراب على شدة الحذر .

ولهذا ؛ نقل عن مالك أنه سئل عن أربعين مسألة ؛ فقال في ست وثلاثين منها : «لا أدري» .

وأما ما فيه الاجتهاد ؛ فما كان من الأحكام الشرعية دليله ظني .

فقولنا : «من الأحكام الشرعية» ؛ تمييز له عما كان من القضايا العقلية واللغوية وغيرها .

وقولنا : «دليله ظني» ؛ تمييز له عما كان دليله منها قطعياً كالعبادات الخمس ونحوها ؛ فإنها ليست محلاً للاجتهاد فيها ؛ لأن المخطىء فيها يعد آثماً والمسائل الاجتهادية ما لا يعد المخطىء باجتهاده آثماً[1] .

هذا ما أردناه من بيان المقدمة ، وأما المسائل فاثنتي عشرة مسألة .

*** المسألة الأولى :**

اختلفوا في أن النبي عليه السلام هل كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه؟

فقال أحمد بن حنبل والقاضي أبو يوسف : أنه كان متعبداً به ، وقال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم : أنه لم يكن متعبداً به ، وجوَّز الشافعي في «رسالته» ذلك من غير قطع ، وبه قال بعض أصحاب الشافعي ، والقاضي عبدالجبار ، وأبو الحسين البصري .

ومن الناس من قال : أنه كان له الاجتهاد في أمور الحروب دون الأحكام الشرعية ، والمختار جواز ذلك عقلاً ، ووقوعه سمعاً[2] .

(١) انظر (ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ / ج٢٠) من «مجموع الفتاوى» .

(٢) من تراجم البخاري في «صحيحه» (باب ما كان النبي ﷺ يسأل مما لم ينزل عليه الوحي ؛ فيقول : «لا أدري أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي ، ولم يقل برأي ولا قياس لقوله تعالى : ﴿بما أراك الله﴾ ثم استدل على ترجمته بالنصوص ، وروى أبو داود في «سننه» حديثاً في قضاء القاضي إذا أخطأ من طريق أم سلمة ، وفيه : «إني أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليَّ فيه» ، وفي سنده أسامة بن زيد .

أما الجواز العقلي ؛ فلأنا لو فرضنا أن الله تعالى تعبده بذلك ، وقال له : «حكمي عليك أن تجتهد وتقيس» لم يلزم عنه لذاته محال عقلاً ، ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك[1] .

وأما الوقوع السمعي ؛ فيدل عليه الكتاب والسنة والمعقول . أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ أمر بالاعتبار على العموم لأهل البصائر والنبي عليه السلام أجلهم في ذلك ؛ فكان داخلاً في العموم ، وهو دليل التعبد بالاجتهاد والقياس على ما سبق تقريره في إثبات القياس على منكريه .

وأيضاً ؛ قوله تعالى : ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ وما أراه يعم الحكم بالنص ، والاستنباط من النصوص[2] ؛ وأيضاً قوله تعالى : ﴿وشاورهم في الأمر﴾ ، والمشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي ؛ وأيضاً قوله تعالى بطريق العتاب للنبي عليه السلام في أسارى بدر وقد أطلقهم : ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾ ؛ فقال عليه السلام : «لو نزل من السماء إلى الأرض عذاب لما نجا منه إلا عمر»[3] ؛ لأنه كان قد أشار بقتلهم ، وذلك يدل على أن ذلك كان بالاجتهاد لا بالوحي .

وأيضاً ؛ قوله تعالى : ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ عاتبه على ذلك

---

(١) تقدم تعليقاً أن هذا من الاستدلال بالإمكان الذهني على الإمكان الخارجي وهو غير صحيح .

(٢) انظر استدلاله هنا بعموم (ما) على مطلوبه ، وما اختاره في صيغ العموم فيما تقدم .

(٣) قال ابن إسحاق : ولم يكن من المؤمنين أحد ممن حضر إلا أحب الغنائم إلا عمر بن الخطاب ؛ فإنه أشار على رسول الله ﷺ بقتل الأسرى وسعد بن معاذ ؛ قال : الإثخان في القتل أحب إلي من استبقاء الرجال ؛ فقال رسول الله ﷺ : «لو نزل عذاب من السماء ما نجا منه غير عمر بن الخطاب وسعد ابن معاذ» . انظر : «مختصر السيرة» للشيخ عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب ؛ و«تفسير ابن جرير الطبري» لآيتي العقاب على أخذ الفداء ، وتخريج ابن حجر لأحاديث «الكشاف» .

ونسبه إلى الخطأ ، وذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحي ؛ فلم يبقى سوى الاجتهاد ، وليس ذلك خاصاً بالنبي عليه السلام بل كان غيره أيضاً من الأنبياء متعبداً بذلك .

ويدل عليه قوله تعالى : ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث﴾ الآية ، وقوله : ﴿ففهمناها سليمان وكلاً أتينا حكماً وعلماً﴾ وما يذكر بالتفهيم إنما يكون بالاجتهاد ، لا بطريق الوحي[1] .

وأما السنة ؛ فما روى الشعبي أنه كان رسول الله ﷺ يقضي القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به ؛ فيترك ما قضى به على حاله ، ويستقبل ما نزل به القرآن ، والحكم بغير القرآن لا يكون إلا بالاجتهاد[2] .

وأيضاً ؛ ما روى عنه أنه قال في مكة : «لا يختلي خلاها ، ولا يعضد شجرها» ؛ فقال العباس : إلا الإذخر ؛ فقال عليه السلام : «إلا الإذخر»[3] .

ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة ، فكان الاستثناء بالاجتهاد ، وأيضاً ما روي عنه عليه السلام أنه قال : «العلماء ورثة الأنبياء»[4] ؛ وذلك

---

(١) للمخالف أن يمنع تخصيص التفهيم بما يكون عن اجتهاد لجواز أن يكون إلهاماً ، والإلهام نوع من الوحي ، وأقرب من ذلك أن تخصيص سليمان بالتفهيم قد يدل على خطأ داود في حكمه ؛ فيتعين أن يكون ذلك منه عن اجتهاد .

(٢) «والحكم بغير القرآن لا يكون إلا باجتهاد» هذا غير مسلم ؛ إذ الوحي منه ما هو قرآن يتلى ، ومنه سنة نبوية ، إلا أن يريد بغير القرآن ما كان مناقضاً له .

(٣) جزء من حديث رواه أحمد والبخاري ومسلم من طريق أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم .

(٤) جزء من حديث رواه أحمد والأربعة من طريق أبي الدرداء وأوله عند أبي داود : «من سلك طريقاً يطلب منه علماً سلك الله به طريقاً من طرق الجنة» ، وقد صحح الحديث ابن حبان والحاكم وجماعة وضعفه آخرون للاضطراب في سنده ، وحسنه جماعة لما له من الشواهد ، انظر الكلام عليه في «كشف الخفاء» للعجلوني .

يدل على أنه كان متعبداً بالاجتهاد ، وإلا ؛ لما كانت علماء أمته وارثة لذلك عنه وهو خلاف الخبر .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بدلالة النص لظهوره ، وزيادة المشقة سبب لزيادة الثواب ، لقوله عليه السلام لعائشة : «ثوابك على قدر نصبك»[1] وقوله عليه السلام : «أفضل العبادات أحمدها»[2] ؛ أي : أشقها ، فلو لم يكن النبي عليه السلام عاملاً بالاجتهاد مع عمل أمته به ؛ لزم اختصاصهم بفضيلة لم توجد له ، وهو ممتنع ؛ فإن آحاد أمة النبي ﷺ لا يكون أفضل من النبي في شيء أصلاً .

الثاني : أن القياس هو النظر في ملاحظة المعنى المستنبط من الحكم المنصوص عليه ، وإلحاق نظير المنصوص به بواسطة المعنى المستنبط ، والنبي عليه السلام أولى بمعرفة ذلك من غيره لسلامة نظره ، وبعده عن الخطأ والإقرار عليه .

وإذا عرف ذلك ؛ فقد ترجح في نظره إثبات الحكم في الفروع ضرورة ، فلو لم يقض به ؛ لكان تاركاً لما ظنه حكماً لله تعالى على بصيرة منه وهو حرام بالإجماع ، فإن قيل : ما ذكرتموه في بيان الجواز العقلي ، فالاعتراض عليه يأتي فيما نذكره من المعقول ، وأما الآية الأولى فقد سبق الاعتراض عليها[3] فيما تقدم .

---

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثالث .

(٢) قال الزركشي : لا يعرف ، وقال ابن القيم في «شرح المنازل» : لا أصل له ، وقال المزي : هو من غرائب الحديث ، ولم يرد في شيء من الكتب الستة ، وقد ذكره السيوطي في «الجامع الصغير» بلفظ : «خير العبادة أخفها» ، وقال ابن حجر : روى بالموحدة وبالمثناة التحتية ؛ أي : «العبادة أو العيادة» ، وهو في «مجمع الزوائد» بلفظ : «خير دينكم أيسره» .

(٣) «الاعتراض عليها» : يريد «الاعتراض على الاستدلال بها» .

وأما قوله تعالى : ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ أي : بما أنزل إليك .

وأما الآية الثالثة ؛ فالمراد منه المشاورة في أمور الحرب والدنيا[1] ، وكذلك العتاب في قوله تعالى : ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ .

وأما عتابه في أسارى بدر ؛ فلعله كان مخيراً بالوحي بين قتل الكل ، أو إطلاق الكل ، أو فداء الكل ؛ فأشار بعض الأصحاب بإطلاق البعض دون البعض ؛ فنزل العتاب للذين عينوا ، لا لرسول الله ﷺ غير أنه ورد بصيغة الجمع في قوله : ﴿تريدون عرض الدنيا﴾ والمراد به أولئك خاصة .

وأما الخبر الأول ؛ فهو مرسل ولا حجة في المراسيل ، كما سبق ، وإن كان حجة ، غير أنه يحتمل أنه كان يقضي بالوحي ، والوحي الثاني يكون ناسخاً للأول .

وأما الخبر الثاني ؛ فيحتمل أن النبي ﷺ كان مريداً لاستثناء الإذخر فسبقه به العباس .

وأما الخبر الثالث ؛ فيدل على أن العلماء ورثة الأنبياء فيما كان للأنبياء ، ولا نسلم أن الاجتهاد كان للأنبياء حتى يكون موروثاً عنهم .

كيف! ويحتمل أنه أراد به الإرث في تبليغ أحكام الشرع إلى العامة كما كان الأنبياء مبلغين للمبعوث إليهم .

ويحتمل أنه أراد به الإرث فيما كان للأنبياء في حفظ قواعد الشريعة .

---

(١) متعلق المشورة ـ وهو الأمر ـ عام ؛ لأنه اسم جنس دخلت عليه الألف واللام ؛ فلا يجوز حمله على بعض أفراده إلا بقرينة ، كيف وقد ثبت أن النبي ﷺ شاورهم في أمر يجعلونه شعاراً للدخول وقت الصلاة ، وهذا من العبادات .

وأما الوجه الأول : من المعقول ، فالثواب فيما عظمت مشقته ، وإن كان أكثر ، ولكن لا يلزم منه ثبوته للنبي عليه السلام ، وإلا لما ساغ له الحكم إلا بالاجتهاد تحصيلاً لزيادة الثواب ؛ وهو ممتنع واختصاص علماء الأمة بذلك دون النبي عليه السلام ؛ لا يوجب كونهم أفضل من النبي ﷺ مع اختصاصه بمنصب الرسالة ، ورتبة النبوة ، وتشريفه بالبعثة ، وهداية الخلق بعد الضلالة ، على جهة العموم .

وأما الوجه الثاني : وإن كان النبي عليه السلام أشد علماً من غيره بمعرفة القياس وجهات الاستنباط ، إلا أن وجوب العمل به في حقه مشروط بعدم معرفة الحكم بالوحي ، وهذا الشرط مما لم يتبين في حقه عليه السلام ، فلا مشروط وهذا بخلاف علماء أمته فافترقا .

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على تعبده بالقياس والاجتهاد ؛ غير أنه معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من جهة الكتاب والمعقول .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ما يكون لي أن أبدِّله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا ما يوحى إلي . . .﴾ وذلك ينفي أن يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد .

وأما المعقول فمن عشرة أوجه :

الأول : أن النبي عليه السلام نزل منزلاً ؛ فقيل له : إن كان ذلك عن وحي ؛ فالسمع والطاعة ، وإن كان ذلك عن رأي ؛ فليس ذلك منزل مكيدة ؛ فقال : «بل هو بالرأي»[1] ؛ فدل على أنه تجوز مراجعته في الرأي ، وقد علم أنه لا تجوز

---

(١) كان ذلك في غزوة بدر والقائل له هو الحباب بن المنذر الأنصاري . انظر القصة في كتب السيرة وفي ترجمته في كتاب «الإصابة» .

مراجعته في الأحكام الشرعية ؛ فلا تكون عن رأي .

الثاني : أنه لو كان في الأحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد ؛ لجاز أن لا يجعل أصلاً لغيره ، وأن يخالف فيه ، وأن لا يكفر مخالفه ؛ لأن جميع ذلك من لوازم الأحكام الثابتة بالاجتهاد .

الثالث : لو كان متعبداً بالاجتهاد ؛ لأظهره ، ولما توقف على الوحي فيما كان يتوقف فيه في بعض الوقائع ؛ لما فيه من ترك ما وجب عليه من الاجتهاد واللازم ممتنع .

الرابع : أن الاجتهاد لا يفيد سوى الظن ، والنبي عليه السلام كان قادراً على تلقي الأحكام من الوحي القاطع ، والقادر على تحصيل اليقين لا يجوز له المصير إلى الظن كالمعاين للقبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها .

الخامس : أن الأمور الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها ، فلو قيل للنبي عليه السلام : احكم بما ترى ، كان ذلك تفويضاً إلى من لا علم له بالأصلح ، وذلك مما يوجب اختلال المصالح الدينية والأحكام الشرعية .

السادس : أن لنا صواباً في الرأي وصدقاً في الخبر ، وقد أجمعنا على أن النبي عليه السلام ليس له أن يخبر بما لا يعلم كونه صادقاً ؛ فكذلك لا يجوز له الحكم بما لا علم له بصوابه .

السابع : أنه لو جاز أن يكون متعبداً بالاجتهاد ؛ لجاز أن يرسل الله رسولاً ، ويجعل له أن يشرع شريعة برأيه ، وأن ينسخ ما تقدمه من الشرائع المنزلة من الله تعالى ، وأن ينسخ أحكاماً أنزلها الله تعالى عليه برأيه وذلك ممتنع .

الثامن : أنه لو جاز صدور الأحكام الشرعية عن رأيه واجتهاده ؛ فربما أورث ذلك تهمة في حقه ، وأنه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه ، وذلك مما

يخل بمقصود البعثة ؛ وهو ممتنع .

التاسع : أن الاجتهاد عرضة للخطأ ، فوجب صيانة النبي عليه السلام عنه .

العاشر : أن الاجتهاد مشروط بعدم النص ، وهذا الشرط غير متحقق في حق النبي عليه السلام لأن الوحي متوقع في حقه في كل حالة .

والجواب عما ذكروه على الآية الأولى ؛ قد سبق فيما تقدم أيضاً ، وعما ذكروه على الآية الثانية من وجهين :

الأول : أن الحكم بما استنبط من المنزل يكون حكماً بالمنزل ، لأنه حكم بمعناه ، ولهذا قال في آخر الآية : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1] .

الثاني : أن حكمه بالاجتهاد ، حكم بما أراه الله ، فتقييده بالمنزَّل خلاف الإطلاق .

وعما ذكروه على الآية الثالثة ؛ أنه إنما أمر بالمشاورة في أمر الفداء ، وهو من أحكام الدين لتعلقه بأعظم مصالح العباد[2] .

وبتقدير أن يكون كما ذكروه ؛ فهو حجة على من خالف فيه ، وبه دفع ما ذكروا على الآية الرابعة .

وعما ذكروه على العتاب في أسارى بدر ؛ فهو على خلاف عموم الخطاب الوارد في الآية ، وتخصيص من غير دليل ؛ فلا يصح .

وعما ذكروه على الخبر الأول من السنة ، بما بيناه فيما سبق من أن المرسل

---

(١) هذا خطأ ؛ فإن قوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ ، من سورة الحشر ، والآية التي استدل بها هنا من سورة النساء وآخرها : ﴿ولا تكن من الخائنين خصيماً﴾ اللهم ألا أن يكون قوله : «في آخر الآية» محرفاً . والأصل : في الآية الأخرى .

(٢) انظر التعليق : (ص٢٠٤ / ج٤) .

حجة[1] ، وقولهم : يحتمل أنه كان يحكم بالوحي ، والوحي الثاني ناسخ له .

قلنا : النسخ خلاف الأصل لما فيه من تعطيل الدليل المنسوخ ، وذلك وإن كان سخاً لما حكم به النبي عليه السلام ؛ غير أن تعطيل دليل الاجتهاد بنسخ حكمه أولى من تعطيل القرآن .

وعما ذكروه على الخبر الثاني ؛ أنه لو كان الإذخر مستثنى فيما نزل إليه ؛ لكان تأخيره إلى ما بعد قول العباس تأخيراً للاستثناء عن المستثنى منه مع دعو الحاجة إلى اتصاله به حذراً من التلبيس وهو خلاف الأصل .

وعما ذكروه على الخبر الثالث ؛ أن الظاهر من قوله : «العلماء ورثة الأنبياء» فما اختصوا به من العلم مطلقاً ؛ فلو لم تكن علومهم الاجتهادية موروثة عن الأنبياء ؛ لكان ذلك تقييداً للمطلق ، وتخصيصاً للعام من غير ضرورة ، وهو ممتنع ، وبه يبطل ما ذكروه من التأويلات .

وعما ذكروه على الوجه الأول من المعقول إنما[2] يصح أن لو كان ذلك ممكناً في جميع الأحكام ، وليس كذلك ، فإن الاجتهاد بالقياس يستدعي أصلاً ثابتاً ، لا بالاجتهاد ؛ قطعاً للتسلسل[3] .

قولهم : إنه قد اختص بمنصب الرسالة ؛ فلا يكون أحد أفضل منه .

قلنا : وإن كان كذلك ؛ غير أن زيادة الثواب بزيادة المشقة نوع فضيلة ؛ فيبعد اختصاص أحد من أمته بفضيلة لا تكون موجودة في حق النبي عليه السلام ؛ وإلا كان أفضل منه من تلك الجهة ، وهو بعيد .

---

(١) ورد تعليقاً في الجزء الثاني .

(٢) «إنما» : لعله : «أنه ، أو «أنه إنما» .

(٣) انظر : شروط حكم الأصل .

وعما ذكروه على الثاني من المعقول ، أنه باطل باجتهاد أهل عصره ، فإنه كان واقعاً بدليل تقريره لمعاذ على قوله : اجتهد رأيي ؛ ولم يكن احتمال معرفة الحكم بورود الوحي إلى النبي عليه السلام مانعاً من الاجتهاد في حقه ، وإنما المانع وجود النص . لاحتمال وجوده .

وعن المعارضة بالآية الأولى أنها إنما تتناول ما ينطق به ، واجتهاده من فعله لا من نطقه ، والخلاف إنما هو في الاجتهاد لا في النطق .

فإن قيل : فإذا اجتهد ؛ فلا بد وأن ينطق بحكم اجتهاده ، والإخبار عما ظنه من الحكم ، فتكون الآية متناولة له ، ومن المعلوم أن ما ينطق به إذا كان مستنده الاجتهاد ؛ فليس عن وحي ، وإن لم يكن عن هوى .

قلنا : إذا كان متعبداً بالاجتهاد من قبل الشارع وقيل له : مهما ظننت باجتهادك حكماً[1] ؛ فهو حكم الشرع ، فنطقه بذلك يكون عن وحي لا عن هوى .

وعن الآية الثانية : أنها إنما تدل على أن تبديله للقرآن ليس من تلقاء نفسه ، وإنما هو بالوحي ، والنزاع إنما وقع في الاجتهاد ، والاجتهاد وإن وقع في دلالة القرآن ؛ فذلك تأويل لا تبديل .

---

(١) وقيل له : «مهما ظننت . . .» إلخ ؛ هذا مجرد فرض وتقدير لا يفيد ، وأقرب من ذلك أن يقال : إن الآيات سيقت للرد على من كذب النبي ﷺ فيما يتلوه عليهم من القرآن ، وقالوا : إنه افتراه لدافع هوى من نفسه ، أو علّمه إياه بشر ، أو أنه إساطير الأولين ؛ فبيّن تعالى أنه لا يتكلم بما يتلوه من القرآن عن هوى كما يزعمون ، وأن القرآن ليس إلا وحياً أوحاه الله إليه ، وإن توسعنا في مرجع الضمير كان المعنى : وما ينطق محمد بما جاء به من التشريع وما دعا إليه من الدين عن هوى ، إن التشريع كله إلا وحي أوحاه الله إليه قولاً أو إلهاماً أو اجتهاداً ؛ فإن الاجتهاد وإن كان من فعله ؛ فإنه يسمى وحياً ، باعتبار الإذن فيه ابتداءً ، وإنكار خطئه وتقرير صوابه انتهاء ، انظر : شروط حكم الأصل ، والمسألة السابعة والعشرين من مسائل الإجماع ، والدليل الثامن من أدلة مانعي القياس وجواب الآمدي عنها .

وعن المعارضة الأولى : من جهة المعقول أن المراجعة إنما كانت في أمر دنيوي ، متعلق بالحروب وليس ذلك من المراجعة في أحكام الشرع في شيء .

وعن الثانية : لا نسلم أن ما ذكروه من لوازم الأحكام الثابتة بالاجتهاد ، بدليل إجماع الأمة على الاجتهاد ، واجتهاد النبي عليه السلام لا يتقاصر عن اجتهاد الأمة الذين ثبتت عصمتهم بقول الرسول إن لم يكن مترجحاً عليه .

وعن الثالثة : أنه لا مانع أن يكون متعبداً بالاجتهاد ، وإن لم يظهره صريحاً لمعرفة ذلك ، لما ذكرناه من الأدلة .

وأما تأخره عن جواب بعض ما كان يسأل عنه ؛ فلاحتمال انتظار النص الذي لا يجوز معه الاجتهاد إلى حين اليأس منه ، أو لأنه كان في مهلة النظر في الاجتهاد فيما سئل عنه ، فإن زمان الاجتهاد في الأحكام الشرعية غير مقدر[(١)] .

وعن الرابعة : النقض بما وقع الإجماع عليه من تعبد النبي عليه السلام بالحكم بقول الشهود ؛ حتى قال : «إنكم لتختصمون إلي ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض» . مع إمكان انتظاره في ذلك النزول الوحي الذي لا ريب فيه[(٢)] .

وعن الخامسة : أنها مبنية على وجوب اعتبار المصالح ، وهو غير مسلم على ما عرفناه في علم الكلام ، وإن سلمنا ذلك ؛ فلا مانع من إلهام الله تعالى له بالصواب فيما يجتهد فيه من الحوادث ، كيف وأن ما ذكروه منتقض بتعبد غيره بالاجتهاد .

---

(١) أو لأن المسألة ليست من مسائل الاجتهاد .

(٢) ما ذكر في الحديث من الاجتهاد إنما هو تطبيق لما سبق أن شُرع من الأحكام بالوحي على الوقائع والقضايا الجزئية ، ويسمى اجتهاداً بالمعنى العام ، وليس محل النزاع ؛ إنما محل النزاع في الاجتهاد بالمعنى الخاص وهو إثبات الحكم تشريعاً وتقعيده وتأصيله ؛ ليكون شريعة للأمة .

وعن السادسة من ثلاثة أوجه :

الأول : أنها تمثيل من غير جامع صحيح فلا تكون حجة .

الثاني : الفرق ، وهو أن الأخبار بما لا يعلم كونه صادقاً قد لا نأمن فيه الكذب وهو الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه ؛ وذلك مما لا يجوز لأحد الإقدام عليه .

وأما الاجتهاد ؛ فعلى قولنا بأن كل مجتهد مصيب ؛ فالنبي أولى أن يكون مصيباً في اجتهاده ، والخطأ في الاجتهاد مبني على أن الحكم عند الله في كل واقعة في نفس الأمر ، وليس كذلك ، بل الحكم عند الله في كل واقعة ؛ ما أدى إليه نظر المجتهد[1] على ما يأتي تقريره[2] .

الثالث : أن ما ذكروه منتقض بإجماع الأمة ، إذا كان عن اجتهاد .

وعن السابعة : أنها أيضاً تمثيل من غير جامع صحيح ، كيف وأنا لا نمنع من إرسال رسول بما وصفوه لا عقلاً ولا شرعاً ؛ فإن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، ولا سيما إذا قلنا بأن المصالح غير معتبرة في أفعاله تعالى[3] .

وإن قلنا : إنها معتبرة ؛ فلا يبعد أن يعلم الله تعالى المصلحة للمكلفين في إرسال رسول بهذه المثابة ، ويعصمه عن الخطأ في اجتهاده كما في إجماع الأمة[4] .

---

(١) انظر : (ص١٥ ـ ٣٩ / ج٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

(٢) سيفصل القول في ذلك في المسألة الخامسة من مسائل الاجتهاد .

(٣) سبق ما فيه تعليقاً أكثر من مرة ؛ ثم كيف يتأتى الاجتهاد إذا كانت المصالح غير معتبرة؟ ومبنى النظر والاجتهاد إنما هو الصالح .

(٤) وأيضاً ؛ يقال : بتقدير إنه خطأ ؛ فالله لا يقره على خطئه .

وعن الثامنة : أن التهمة منفية عنه في وضع الشريعة برأيه ، بما دل على صدقه فيما يدعيه من تبليغ الأحكام بجهة الرسالة من المعجزة القاطعة .

وعن التاسعة : أنا لا نسلم أن كل اجتهاد في الأحكام الشرعية عرضة للخطأ ؛ بدليل إجماع الصحابة على[1] الاجتهاد ، واجتهاد النبي عليه السلام غير متقاصر عن اجتهاد أهل الإجماع ؛ فكان معصوماً فيه عن الخطأ[2] .

وعن العاشرة : أن المانع من الاجتهاد دائماً هو وجود النص لا إمكان وجود النص ؛ ثم ما ذكروه منتقض باجتهاد الصحابة في زمن النبي عليه السلام .

* المسألة الثانية :

اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبي عليه السلام ، واختلفوا في جواز الاجتهاد لمن عاصره ؛ فذهب الأكثرون إلى جوازه عقلاً ، ومنع منه الأقلون .

ثم اختلف القائلون بالجواز في ثلاثة أمور :

الأول : منهم من جوَّز ذلك للقضاة والولاة في غيبته دون حضوره ، ومنهم من جوَّزه مطلقاً .

الثاني : أن منهم من قال بجواز ذلك مطلقاً إذا لم يوجد من ذلك منع .

ومنهم من قال : لا يكتفى في ذلك بمجرد عدم المنع ؛ بل لا بد من الإذن في ذلك ، ومنهم من قال : السكوت عنه مع العلم بوقوعه كافٍ .

---

(١) «على» : وفيه تحريف ؛ والصواب : «عن» ، والمعنى : إجماع منعقد عن الإجماع .

(٢) ما ذكره هنا من عصمته عن الخطأ يتنافى مع ما استدل به على وقوع الاجتهاد منه ، من ذلك استدلاله باجتهاده في أسارى بدر ، وعتاب الله له في أخذه الفداء ، وإنذاره وأمته بقوله تعالى : ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾ ، الآيتين ، ويتنافى مع ما اختاره في المسألة الحادية عشرة من جواز وقوع الخطأ منه في اجتهاده ؛ إلا أنه لا يقر عليه .

(٣) انظر : (ص ١٩٥ / ج٤) من «مجمع الزوائد» .

الثالث : اختلفوا في وقوع التعبد به سمعاً ؛ فمنهم من قال : إنه كان متعبداً به ، ومنهم من توقف في ذلك مطلقاً ؛ كالجبائي ، ومنهم من توقف في حق من حضر ، دون من غاب ، ؛ كالقاضي عبدالجبار .

والمختار جواز ذلك مطلقاً ، وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظناً لا قطعاً .

أما الجواز العقلي ؛ فيدل عليه ما دللنا به على جواز ذلك في حق النبي عليه السلام في المسألة المتقدمة .

وأما بيان الوقوع : إما في حضرته ؛ فيدل عليه قول أبي بكر رضي الله عنه في حق أبي قتادة ؛ حيث قتل رجلاً من المشركين ؛ فأخذ سلبه غيره ، لا نقصد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله ؛ فنعطيك سلبه ؛ فقال النبي عليه السلام : «صدق وصدق في فتواه»[1] ولم يكن قال ذلك بغير الرأي والاجتهاد .

وأيضاً ؛ ما روى عن النبي عليه السلام : أنه حكَّم سعد بن معاذ في بني قريظة ؛ فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم بالرأي ؛ فقال عليه السلام : «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»[2] .

وأيضاً ما روى عنه عليه السلام : أنه أمر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني أن يحكما بين خصمين ؛ وقال لهما : إن أصبتما ؛ فلكما عشر حسنات ، وإن

---

(١) جزء من حديث طويل رواه البخاري ومسلم من طريق أبي قتادة ؛ إلا أن المؤلف اقتصر على محل الشاهد وتصرف في العبارة ، ونصها ؛ فقال أبو بكر الصديق :

«لا ها الله لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله ؛ فيعطيك سلبه؟ فقال رسول الله ﷺ : «صدق فأعطه» إياه» الحديث .

(٢) جزء من حديث في قصة بني قريظة وما جرى منهم وعليهم ، وأقرب الروايات إلى ما ذكره الآمدي ما نقله ابن حجر في «فتح الباري» ؛ قال : وفي رواية ابن إسحاق من مرسل علقمة بن وقاص : «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة» . ا هـ .

أخطأتما ؛ فلكما حسنة واحدة»[1] .

وأما في غيبته ؛ فيدل عليه قصة معاذ وعتاب بن أسد بعثهما قاضيين إلى اليمن .

فإن قيل : الموجود في عصر النبي عليه السلام قادر على معرفة الحكم بالنص وبالرسول عليه السلام ، والقادر على التوصل إلى الحكم على وجه يؤمن فيه الخطأ إذا عدل إلى الاجتهاد الذي لا يؤمن فيه الخطأ كان قبيحاً ، والقبيح لا يكون جائزاً .

وأيضاً ؛ فإن الحكم بالرأي في حضرة النبي عليه السلام من باب التعاطي والافتيات على النبي عليه السلام ، وهو قبيح ؛ فلا يكون جائزاً وهذا بخلاف ما بعد النبي عليه السلام .

وأيضاً ؛ فإن الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث إلى النبي عليه السلام ؛ ولو كان الاجتهاد جائزاً لهم لم يرجعوا إليه .

وأما ما ذكرتموه من أدلة الوقوع ؛ فهي أخبار آحاد لا تقوم الحجة بها في المسائل القطعية .

وبتقدير أن تكون حجة ؛ فلعلها خاصة بمن وردت في حقه غير عامة .

والجواب عن السؤال الأول : ما مر في جواز اجتهاد النبي عليه السلام .

---

(١) تحكيم النبي ﷺ عمرو بن العاص ؛ رواه أحمد والطبراني في «الكبير» ؛ قال صاحب «مجمع الزوائد» بعد أن ذكره : وفيه من لم أعرفه . وتحكيمه عقبة بن عامر الجهني رواه الطبراني في «الصغير» و«الأوسط» ، قال صاحب «معجم الزوائد» بعد ذلك : وفيه حفص بن سليمان الأسدي وهو متروك . انظر : نص الروايتين في «مجمع الزوائد» في باب اجتهاد الحاكم لتعرف مدى تصرف الآمدي فيهما .

وعن الثاني : أن ذلك إذا كان بأمر رسول الله وإذنه ؛ فيكون ذلك من باب امتثال أمره ، لا من باب التعاطي والافتيات عليه .

وعن قولهم : أن الصحابة كانوا يرجعون في أحكام الوقائع إلى النبي عليه السلام يمكن أن يكون ذلك فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد وإن ظهر ؛ غير أن القادر على التوصل إلى مقصوده بأحد طريقين ؛ لا يتمنع عليه العدول عن أحدهما إلى الآخر .

ولا يخفى أنه إذا كان الاجتهاد طريقاً يتوصل به إلى الحكم ؛ فالرجوع إلى النبي عليه السلام أيضاً طريق آخر .

وما ذكروه من أن الأخبار المذكورة في ذلك أخبار آحاد ؛ فهو كذلك ؛ غير أن المدعى إنما هو حصول الظن بذلك دون القطع .

قولهم : يحتمل أن يكون ذلك خاصاً بمن وردت تلك الأخبار في حقه . قلنا : المقصود من الأخبار المذكورة إنما هو الدلالة على وقوع الاجتهاد في زمن النبي عليه السلام ممن عاصره لا بيان وقوع الاجتهاد من كل عاصره .

*** المسألة الثالثة :**

مذهب الجمهور من المسلمين ؛ أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً ، وأن الإثم غير محطوط عن مخالف ملة الإسلام سواء نظر وعجز عن معرفة الحق أم لم ينظر .

وقال الجاحظ من المعتزلة وعبيدالله بن الحسن العنبري[1] بحط الأثم عن مخالف ملة الإسلام إذا نظر واجتهد فأداه إلى معتقده وأنه معذور ؛ بخلاف

---

(١) الجاحظ هو أبو عثمان عمرو بن بحر مات عام ٢٥٠ أو ٢٥٥هـ ، وعبيد الله بن الحسن العنبري كان قاضياً بالبصرة وروى له مسلم في «صحيحه» مات عام ١٦٨هـ .

المعاند .

وزاد عبيدالله بن الحسن العنبري بأن قال : كل مجتهد في العقليات مصيب ، وهو إن أراد بالإصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد ؛ فقد أحال وخرج عن المعقول ؛ وإلا كان يلزم من ذلك أن يكون حدوث العالم وقدمه في نفس الأمر حقاً عند اختلاف الاجتهاد ، وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد فيها النفي والإثبات ، بناء على ما أدى إليه من الاجتهاد ، وهو من أمحل المحالات ، وما أظن عاقلاً يذهب إلى ذلك ، وإن أراد بالإصابة أنه أتى بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد وأنه معذور في المخالفة غير آثم ؛ فهو ما ذهب إليه الجاحظ ، وهو أبعد عن الأول في القبح ، ولا شك أنه غير محال عقلاً ؛ وإنما النزاع في إحالة ذلك وجوازه شرعاً ، وقد احتج الجمهور على مذهبهم بالكتاب والسنة ، وإجماع الأمة[1] .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار﴾ ، وقوله : ﴿وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ويحسبون أنهم على شيء إلا أنهم هم الكاذبون﴾ .

ووجه الاحتجاج بهذه الآيات ؛ أنه ذمهم على معتقدهم وتوعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معذورين فيه ؛ لما كان كذلك .

وأما السنة ؛ فما علم منه عليه السلام علماً لا مراء فيه تكليفه للكفار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتله لمن ظفر به منهم وتعذيبه على ذلك ، مع العلم الضروري بأن كل من قاتله وقتله لم يكن

---

(١) انظر : (ص ١٢٤ ـ ١٥٢ ، ص٢٠٣ / ج١٩ ، وص ١٩ وما بعدها / ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

معانداً بعد ظهور الحق له بدليله[1] ؛ فإن ذلك مما تحيله العادة ، ولو كانوا معذورين في اعتقاداتهم ، وقد أتوا بما كلفوا به لما ساغ ذلك منه .

وأما الإجماع ؛ فهو أن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين اتفقوا أيضاً على قتال الكفار وذمهم ومهاجرتهم على اعتقادهم ، ولو كانوا معذورين في ذلك ، لما ساغ ذلك من الأمة المعصومة عن الخطأ .

فإن قيل : أما الآية الأولى ، فغاية ما فيها ذم الكفار وذلك غير متحقق في محل النزاع ؛ لأن الكفر في اللغة مأخوذ من الستر والتغطية .

ومنه يقال لليل : كافر ؛ لأنه ساتر للحوادث ، وللحارث كافر ؛ لستره الحب وذلك غير متصور إلا في حق المعاند العارف بالدليل مع إنكاره لمقتضاه .

كيف وأنه يجب حمل هذه الآية والآيتين بعدها على المعاند دون غيره ، جمعاً بينه وبين ما سنذكره من الدليل .

وأما ماذكرتموه من قتل النبي عليه السلام الكفار ؛ فلا نسلم أنه كان على ما اعتقدوه عن اجتهادهم ؛ بل على إصرارهم على ذلك وإهمالهم لترك البحث عما دعوا إليه والكشف عنه مع إمكانه .

وأما الإجماع ؛ فلا يمكن الاستدلال به في محل الخلاف .

كيف وأنه يمكن حمل فعل الإجماع على ما حمل عليه فعل النبي عليه السلام .

ودليل هذه التأويلات : أن تكليفهم باعتقاد نقيض معتقدهم الذي أدى

---

(١) الصواب في التعبير أن يقال : «مع العلم الضروري بأنه لم يكن كل من قاتله أو قتله معانداً» ؛ بتقديم أداة السلب على العموم ؛ فإن القصد سلب عمود العناد ؛ فيكون بعض الكافرين معانداً ، وبعضهم غير معاند ، وليس القصد الحكم بأنه لا يوجد كافر إلا معاند .

إليه اجتهادهم واستفرغوا الوسع فيه تكليف بما لا يطاق ؛ وهو ممتنع للنص والمعقول .

أما النص ؛ فقوله تعالى : ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ .

وأما المعقول ؛ فهو أن الله تعالى رؤوف بعباده رحيم لهم ؛ فلا يليق به تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه .

ولهذا ؛ كان الأثم مرتفعاً عن المجتهدين في الأحكام الشرعية ،مع اختلاف اعتقاداتهم فيها بناء على اجتهاداتهم المؤدية إليها ؛ كيف وقد نقل عن بعض المعتزلة أنهم أولوا قول الجاحظ وابن العنبري بالحمل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ولا تكفير فيها ؛ كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن ، ونحو ذلك ؛ لأن الأدلة فيها ظنية متعارضة .

والجواب عما ذكروه على الآية : أنه خلاف الإجماع في صحة إطلاق اسم الكافر على من اعتقد نقيض الحق ، وإن كان عن اجتهاد .

وقولهم : إن الكفر في اللغة مأخوذ من التغطية مسلم ؛ ولكن لا نسلم انتفاء التغطية فيما نحن فيه ؛ وذلك لأنه باعتقاده لنقيض الحق بناء على اجتهاده مغط للحق وهو غير متوقف على علمه بذلك .

وما ذكروه من التأويل ؛ ففيه ترك الظاهر من غير دليل ، وما يذكرونه من الدليل ؛ فسيأتي الكلام عليه .

وما ذكروه على السنة ؛ فبعيد أيضاً ؛ وذلك لأنه إن تعذر قتلهم وذمهم على ما كانوا قد اعتقدوه عن اجتهادهم واستفراغ وسعهم ؛ فهو لازم أيضاً على تعذر قتلهم وذمهم على عدم تصديقه فيما دعاهم إليه ؛ لأن الكلام إنما هو مفروض فيمن أفرغ وسعه وبذل جهده في التوصل إلى معرفة ما دعاه النبي

ﷺ إليه وتعذر عليه الوصول إليه .

وما ذكروه في امتناع التمسك بالإجماع في محل الخلاف إنما يصح فيما كان من الإجماع بعد الخلاف أو حالة الخلاف .

وأما الإجماع السابق على الخلاف ؛ فهو حجة على المخالف وقد بينا سبقه .

وما ذكروه من التأويل ؛ فجوابه كما تقدم[1] .

قولهم : إن ذلك يفضي للتكليف بما لا يطاق ، لا نسلم ذلك ؛ فإن الوصول إلى معرفة الحق ممكن بالأدلة المنصوبة عليه ووجود العقل الهادي وغايته امتناع الوقوع باعتبار أمر خارج[2] ؛ وذلك لايمنع من التكليف به ؛ وإنما يمتنع من التكليف بما لا يكون ممكناً في نفسه ، كما سبق تقريره في موضعه .

وما ذكروه ؛ فقد سبق تخريجه أيضاً في مسألة تكليف ما لا يطاق .

وأما رفع الأثم في المجتهدات الفقهية ؛ فإنما كان لأن المقصود منه إنما هو

---

(١) «كما تقدم» ؛ أي : من أنه ترك للظاهر من غير دليل .

(٢) أي : لم يكن كفرهم لشبهة في الأدلة ، ولا لخروجها عن مستوى تفكيرهم ؛ فإنها أعلام على الحق واضحة الدلالة عليه لم تتجاوز دائرة عقولهم ، وإنما كفروا استكباراً وعلواً في الأرض وحسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق أو اتباعاً للهوى واندفاعاً وراء العصبية الجاهلية أو تقليداً للآباء وإذعاناً للسادة والوجهاء ؛ قال تعالى : ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم أهم يقسمون رحمة ربك﴾ الآيات ، وقال : ﴿وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ ، وقال : ﴿ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق﴾ ، وقال : ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ ، وقال : ﴿وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ ، وقال : ﴿أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون﴾ ؛ إلى مثال ذلك مما يدل على وضوح الدعوة وحال الدعاة إلى الحق ، وعلى موقف خصومهم الجائر منهم ومن دعوتهم .

الظن بها ، وقد حصل بخلاف ما نحن فيه ، فإن المطلوب فيها ليس هو الظن ، بل العلم ولم يحصل[1] .

وما ذكروه من التأويل إن صح أنه المراد من كلام الجاحظ وابن العنبري ؛ ففيه رفع الخلاف والعود إلى الحق ، ولا نزاع فيه .

* المسألة الرابعة :

اتفق أهل الحق من المسلمين على أن الإثم محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية ، وذهب بشر المريسي وابن علية وأبو بكر الأصم[2] ونفاة القياس ؛ كالظاهرية والإمامية : إلى أنه ما من مسألة إلا والحق فيها متعين ، وعليه دليل قاطع ، فمن أخطأه ؛ فهو آثم غير كافر ، ولا فاسق .

وحجة أهل الحق في ذلك ، ما نقل نقلاً متواتراً ؛ لا يدخله ريبة ولا شك ، وعلم علماً ضرورياً من اختلاف الصحابة فيما بينهم في المسائل الفقهية ؛ كما بيناه فيما تقدم مع استمرارهم على الاختلاف إلى انقراض عصرهم ، ولم يصدر من أحد منهم نكير ولا تأثيم لأحد ، لا على سبيل الإبهام ولا التعيين ، مع علمنا بأنه لو خالف أحد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل ؛ لبادروا إلى تخطئته وتأثيمه ، فلو كانت المسائل الاجتهادية نازلة منزلة هذه المسائل في كونها قطعية ومأثوماً على المخالفة فيها ؛ لبالغوا في الإنكار

---

(١) تقدم أن المسائل الفقهية شأنها شأن المسائل الأصولية في أن كلاً منها قد يكون في نظر المجتهد قطعياً وقد يكون ظنياً ، وحسب ما بلغه من الأدلة ومدى فهمه فيها ؛ فبناء التأثيم وعدمه على ما ذكر من الفرق فير مسلم .

(٢) هو بشر بن غياث المريسي الجهمي ، وابن علية هو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم كما في «مسودة آل تيمية» ، ويحتمل أنه ابنه إبراهيم ؛ فقد كان جهمياً ، وكان يقول بخلق القرآن ، وأبو بكر الأصم هو عبدالرحمن بن كيسان المعتزلي الأصولي من طبقة أبي الهذيل العلاف .

والتأثيم حسب مبالغتهم في الإنكار على من خالف في وجوب العبادات الخمس وفي تأثيمه ؛ لاستحالة تواطئهم على الخطأ ودلالة النصوص النازلة منزلة التواتر على عصمتهم عنه كما سبق تقريره في مسائل الإجماع .

فإن قيل : فقد وقع الإنكار من بعضهم على بعض في العمل بالرأي والاجتهاد في المسائل الفقهية كما ذكرناه في إثبات القياس على منكريه ، ومع الإنكار ؛ فلا إجماع ، وإن سلمنا عدم نقل إنكارهم لذلك ؛ فيحتمل أنهم أنكروا ولم ينقل إلينا ، وبتقدير عدم صدور الإنكار منهم ظاهراً ؛ فيحتمل أنهم أضمروا الإنكار والتأثيم تقية وخوفاً من ثوران فتنة وهجوم آفة .

قلنا : أما السؤال الأول ؛ فقد أجبنا عنه فيما تقدم .

وأما الثاني ؛ فهو خلاف مقتضى العادة ؛ فإنه لو وجد الإنكار لتوفرت الدواعي على نقله ، واستحال في العادة كتمانه ، كما نقل عنهم الإنكار على الخوارج ومانعي الزكاة وغير ذلك ، وبمثل هذا يندفع أيضاً ما ذكروه من السؤال الثالث .

*** المسألة الخامسة :**

المسألة الظنية من الفقهيات : إما أن يكون فيها نص ، أو لا يكون .

فإن لم يكن فيها نص ؛ فقد اختلفوا فيها ؛ فقال قوم : كل مجتهد مصيب ، وإن حكم الله فيها لا يكون واحداً ، بل هو تابع لظن المجتهد ؛ فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه الاجتهاده وغلب على ظنه ، وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه[1] .

---

(١) أبو الهذيل هو محمد بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة والمقدم فيهم مات عام ٢٣٥هـ ، وقد سبق ترجمة أبي بكر الباقلاني والجبائي ابنه .

وقال آخرون : المصيب فيها واحد ومن عداه مخطىء ؛ لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا معيناً ؛ لأن الطالب يستدعي مطلوباً وذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الأمر ، بحيث لو نزل نص ؛ لكان نصاً عليه .

لكن منهم من قال : بأنه لا دليل عليه ، وإنما هو مثل دفين يظفر به حالة الاجتهاد بحكم الاتفاق ؛ فمن ظفر به فهو مصيب ، ومن لم يصبه ؛ فهو مخطيء .

ومنهم من قال : عليه دليل ؛ لكن اختلف هولاء .

فمنهم من قال : إنه قطعي ؛ ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال بتأثيم المجتهد بتقدير عدم الظفر به ونقض حكمه ؛ كأبي بكر الأصم وابن علية وبشر المريسي .

ومنهم من قال بعدم التأثيم لخفاء الدليل وغموضه ؛ فكان معذوراً .

ومنهم من قال : إنه ظني ؛ فمن ظفر به ؛ فهو مصيب ، وله أجران ، ومن لم يصبه ؛ فهو مخطىء وله أجر واحد ، وهذا هو مذهب ابن فورك[1] والأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني .

ومنهم من نقل عنه القولان : التخطئة والتصويب ؛ كالشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل والأشعري .

وأما إن كان في المسألة نص ؛ فإن قصر في طلبه فهو مخطىء آثم لتقصيره فيما كلف به من الطلب ، وإن لم يقصر فيه وأفرغ الوسع في طلبه لكن تعذر عليه الوصول إليه : إما لبعد المسافة أو لإخفاء الراوي له وعدم تبليغه ؛ فلا إثم

(١) ابن فورك هو أبو بكر محمد بن الحسن الأنصاري الأصولي المتكلم قتله محمود بن سبكتكين عام ٤٠٦هـ .

لعدم تقصيره ، وهل هو مخطىء أو مصيب؟ ففيه[1] من الخلاف ما سبق .

والمختار إنما هو امتناع التصويب لكل مجتهد[2] ؛ غير أن القائلين بذلك قد احتجوا بحجج ضعيفة ، لا بد من الإشارة إليها والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة الأولى : من جهة الكتاب ؛ قوله تعالى : ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذا نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان﴾ .

ووجه الاحتجاج به ؛ أنه خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة ، وذلك يدل على عدم فهم (داود) له ، وإلا لما كان التخصيص مفيداً ، وهو دليل اتحاد حكم الله في الواقعة وأن المصيب واحد .

وأيضاً ؛ قوله تعالى : ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ ؛ ولولا أن في محل الاستنباط حكماً معيناً لما كان كذلك ؛ وأيضاً قوله تعالى : ﴿ولا تفرقوا فيه﴾ ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿لا تنازعوا فتفشلوا﴾ ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿لا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾ ؛ وذلك أيضاً يدل على اتحاد الحق في كل واقعة .

ولقائل أن يقول على الآية الأولى : غاية ما فيها تخصيص سليمان بالفهم ، ولا دلالة له على عدم ذلك في حق (داود) إلا بطريق المفهوم ، وليس بحجة على ما تقرر في مسائل المفهوم ، وإن سلمنا أنه حجة ؛ غير أنه قد روي أنهما حكما في تلك القضية بالنص حكماً واحداً ، ثم نسخ الله الحكم في

(١) «ففيه» ؛ لعله : «فيه» بحذف الفاء الأولى .

(٢) انظر ما اختاره هنا مع اختياره مذهب المصوبة في جوابه عن المعارضة الثالثة فيما سبق (ص٢١/ ج ٤) .

مثل تلك القضية في المستقبل ، وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داوود فكان هذا هو الفهم الذي أضيف إليه ، والذي يدل على هذا ؛ قوله تعالى : ﴿وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾ ، ولو كان أحدهما مخطئاً لما كان قد أوتي في تلك الواقعة حكماً وعلماً[1] ، وإن سلمنا أن حكمهما كان مختلفاً لكن يحتمل أنهما حكما بالاجتهاد مع الأذن فيه ، وكانا محقين في الحكم ؛ إلا أنه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان ؛ فصار ما حكم به حقاً متعيناً بنزول الوحي به ، ونسب التفهيم إلى سليمان بسبب ذلك ، وإن سلمنا أن داود كان مخطئاً في تلك الواقعة ؛ غير أنه يحتمل أنه كان فيها نص اطلع عليه سليمان دون داود ، ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة ، وإنما النزاع فيما إذا حكمنا بالاجتهاد ، وليس في الواقعة نص .

وعلى الآية الثانية والثالثة ؛ أنه يجب حملهما على الأمور القطعية دون الاجتهادية ؛ ودليله قوله تعالى : ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ ، والقضايا الاجتهادية لا علم فيها ، وإن سلمنا أن المراد بهما القضايا الاجتهادية ؛ فقوله تعالى : ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ ، يدل علي تصويب المستنبطين والراسخين في العلم ، وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل غايته الدلالة بمفهومه على عدم ذلك في حق العوام ، ومن ليس من أهل الاستنباط والرسوخ

---

(١) ما روى إنما هو من الإسرائيليات لم تثبت ، وما ذكر من تأييد الآية للرواية غير مسلم ؛ فإن الله أثنى عليهما بإيتاء العلم والحكمة مطلقاً لا في خصوص الواقعة ، ولأن الثناء على العالم لا يتنافى مع خطئه بعد بذل جهده ، وما ذكره بعد ذلك في المنع الثاني والثالث من الاحتمالات ، وعلى خلاف الأصل بل هو إلى الوهم أقرب .

انظر جواب المؤلف عند استدلال المصوبة بآية : ﴿وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾ .

في العلم ، وعلى الآيات الدالة على النهي عن التفرق ، أن المراد منها إنما هو التفرق في أصل الدين والتوحيد ، وما يطلب فيه القطع دون الظن .

ويدل على ذلك ؛ أن القائلين بجواز الاجتهاد مجمعون على أن كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما أوجبه ظنه ، ومنهي عن مخالفته ، وهو أمر بالاختلاف ، ونهي عن الاتفاق في المجتهدات[1] .

الحجة الثاني : من جهة السنة قوله عليه السلام : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب ؛ فله أجران ، وإن أخطأ ؛ فله أجر واحد[2] ، وذلك صريح في انقسام الاجتهاد إلى خطأ وصواب .

ولقائل أن يقول : نحن نقول بموجب الخبر ، وإن الحاكم إذا أخطأ في اجتهاده ؛ فله أجر واحد ؛ غير أن الخطأ عندنا في ذلك إنما يتصور فيما إذا كان في المسألة نص أو إجماع ، أو قياس جلي ، وخفي عليه بعد البحث التام عنه ، وذلك غير متحقق في محل النزاع ، أو فيما إذا أخطأ في مطلوبه من رد المال إلى مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود وهم كاذبون ، أو مغالطة الخصم لكونه أخصم من خصمه ، وألحن بحجته ، لا فيما وجب عليه من حكم الله تعالى ؛ ولهذا ؛ قال عليه السلام : «إنما أحكم بالظاهر[3] ، وإنكم لتختصمون إلي ، ولعل أحدكم

(١) نصوص النهي عن الاختلاف والتفرق عامة ؛ فتخصيصها بما ذكر خلاف الظاهر ، وما استدل به بعد من أمر الشرع بالاختلاف في المجتهدات ونهيه عن الاتفاق فيها ؛ خطأ ؛ فإنه لا يلزم من الإجماع على اتباع كل مجتهد ما رجح عنده بعد البحث في المسائل الاجتهادية الأمر بالاختلاف ، وإنما كان الاختلاف فيها أمراً ضرورياً نشأ عن تفاوت الناس في المواهب والعقول والاطلاع على الأدلة واختلافها في الدلالة ودرجة الثبوت ولو وسع المسلمين أن يتفقوا ما جاز لهم أن يختلفوا .

(٢) رواه أحمد والبخاري ومسلم في «الصحيحين» من طريق عمرو بن العاص وأبي هريرة بألفاظ مختلفة مع وحدة المعنى .

(٣) تقدم الكلام عليه في الجزء الثاني ، انظر : الكلام عليه في باب آداب القاضي من «تلخيص الحبير» .

ألحن بحجته من صاحبه ، فمن حكمت له بشيء من مال أخيه ؛ فلا يأخذه ؛ فإنما أقطع له قطعة من النار»[1] .

الحجة الثالثة : من جهة الإجماع أن الصحابة أجمعوا على إطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد .

فمن ذلك ؛ ما روي عن أبي بكر أنه قال : «أقول في الكلالة برأيي ، فإن يكن صواباً ؛ فمن الله ، وإن يكن خطأ ؛ فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان»[2] .

ومن ذلك ؛ ما روي عن عمر أنه حكم بحكم فقال لرجل حضره : «هذا والله! الحق ؛ فقال عمر : إن عمر لا يدري أنه أصاب الحق ، لكنه لم يأل جهداً» ، وروي عنه أنه قال لكاتبه : «اكتب هذا ما رأى عمر ، فإن يكن خطأ ؛ فمنه ، وإن يكن صواباً ؛ فمن الله»[3] .

وأيضاً ؛ قوله في جواب المرأة التي ردت عليه بالنهي عن المبالغة في المهر : «أصابت امرأة ، وأخطأ عمر»[4] .

---

(١) جزء من حديث رواه البخاري ومسلم من طريق أم سلمة بألفاظ مختلفة ، وأوله : «إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون . . .» إلخ .

(٢) أخرج قاسم بن محمد في كتاب «الحجة والرد على المقلدين» من طريق محمد بن سيرين ؛ قال : «لم يكن أحد أهيب لما لا يعلم بعد رسول الله ﷺ من أبي بكر ولا بعد أبي بكر من عمر ، وإنها نزلت بأبي بكر فريضة ؛ فلم يجد لها في كتاب الله ولا في السنة أثراً ؛ فقال : أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً ؛ فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني واستغفر الله» ، ولكنه منقطع ؛ لأن ابن سيرين ولد آخر خلافة عثمان . انظر : أدب القاضي من «تلخيص الحبير» .

(٣) جزء من أثر رواه البيهقي ، قال ابن حجر في «تلخيص الحبير» : إسناده صحيح .

(٤) ذكر ابن كثير هذا في الأثر من عدة طرق في تفسيره الآية : ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾ ؛ فارجع إليه .

ومن ذلك ؛ ما روي عن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «أنه قال في المرأة التي استحضرها عمر فأجهضت ما في بطنها ، وقد قال له عثمان وعبدالرحمن بن عوف : إنما أنت مؤدب ، لا نرى عليك شيئاً : إن كانا قد اجتهدا ؛ فقد أخطأا ، وإن لم يجتهدا ؛ فقد غشاك ، أرى عليك الدية»[1] .

ومن ذلك ؛ ما روي عن ابن مسعود أنه قال في المفوضة : «أقول فيها برأيي ، فإن كان صواباً ؛ فمن الله ورسوله ، وإن كان خطأ ؛ فمني ومن الشيطان»[2] .

ومن ذلك ؛ ما روي أن علياً وابن مسعود وزيداً رضي الله عنهم خطّأوا ابن عباس في ترك القول بالعول ، وأنكر عليهم ابن عباس قولهم بالعول ، بقوله : «من شاء أن يباهلني باهلته ، إن الذي أحصى رمل عالج عدداً ، ألم يجعل في مال واحد نصفاً ، ونصفاً وثلثاً ، هذان نصفان ذهبا بالمال ، فأين موضع الثلث»[3] .

ومن ذلك ؛ ما روي عن ابن عباس أنه قال : «ألا يتقي الله زيد بن ثابت

---

(١) تقدم تعليقاً (ص٥٤/ ج ٤) .

(٢) جزء من أثر رواه سعيد بن منصور في «سننه» : أن عبدالله بن مسعود أتي في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ؛ فمات قبل أن يدخل بها ؛ فأتوا ابن مسعود ؛ فقال : التمسوا فلعلكم أن تجدوا في ذلك أثراً ؛ فأتوا ابن مسعود ؛ فقالوا : التمسنا فلم نجد ؛ فقال ابن مسعود : أقول فيها برأيي ؛ فإن كان صواباً فمن الله عز وجل ، أرى لها صداق نسائها لا وكس ولا شطط ، وعليها العدة ولها الميراث ؛ فقام أبو سنان الأشجعي ؛ فقال : قضى رسول الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في امرأة منا يقال لها : بروع بنت واشق بمثل ما قلت ، ففرح عبدالله بموافقة قضاء رسول الله ﷺ ، وفي رواية : فقام معقل بن سنان الأشجعي : ورواه الترمذي والحاكم والبيهقي .

(٣) انظر آراءهم في ذلك في الجزء التاسع : من «المحلى» لابن حزم ، وفي باب العول بالمجلد الثالث من «سنن» سعيد بن منصور .

يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أبا الأب أباً»[1] ، إلى غير ذلك من الوقائع ، ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة ؛ فكان ذلك إجماعاً على أن الحق من أقاويلهم ليس إلا واحداً .

ولقائل أن يقول : نحن لا ننكر وقوع الخطأ في الاجتهاد ، لكن فيما إذا لم يكن المجتهد أهلاً للاجتهاد أو كان أهلاً لكنه قصر في اجتهاده ، وإن لم يقصر ؛ لكنه خالف النص أو الإجماع والقياس الجلي ، أو في مطلوبه دون ما وجب عليه من حكم الله ؛ كما سبق تقريره في جواب السنة[2] .

وأما ما تم فيه الاجتهاد من أهله ، ولم يوجد له معارض مبطل ؛ فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطأ فيه .

الحجة الرابعة : من جهة المعقول من ستة أوجه :

الأول : أن الاجتهاد مكلف به بالإجماع ؛ فعند اختلاف المجتهدين في حكم الحادثة ، ومصير كل واحد إلى مناقضة الآخر ، إما أن يكون اجتهاد كل واحد منهما مستنداً إلى دليل ، أو لا دليل لواحد منهما ، وأن الدليل مستند أحدهما دون الآخر ، فإن كان الأول ؛ فالدليلان المتقابلان : إما أن يكون أحدهما راجحاً على الآخر أو هما متساويان ، فإن كان أحدهما راجحاً ؛ فالذاهب إليه مصيب ، ومخالفه مخطىء ، وإن كان الثاني ؛ فمقتضاهما التخيير أو الوقف ؛ فالجازم بالنفي أو الإثبات يكون مخطئاً ، وإن كان لا دليل لواحد منهما ؛ فهما مخطئان ، وإن كان الدليل لأحدهما دون الآخر ؛ فأحدهما مصيب ، والآخر مخطىء لا محالة .

---

(١) انظر : قضية الصحابة في الجد بالمجلد الثالث من «سنن سعيد بن منصور» .

(٢) ما ذكره المستدل اجتهاد من كبار الصحابة ، ولا شك أنهم أهل للاجتهاد ولا يتهم مثلهم في التقصير ، وقد خطأ بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه ؛ بل جوز كل الخطأ على نفسه في اجتهاده .

الثاني : أن القول بتصويب المجتهدين يفضي عند اختلاف المجتهدين بالنفي والإثبات ، أو الحل والحرمة في مسألة واحدة إلى الجمع بين النقيضين ؛ وهو محال ، وما أفضى إلى المحال ؛ يكون محالاً .

الثالث : أن الأمة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين ، ولو كان كل واحد مصيباً فيما ذهب إليه ، لم يكن للمناظرة معنى ولا فائدة ، وذلك لأن كل واحد يعتقد أن ما صار إليه مخالفه حق ، وأنه مصيب فيه ، والمناظرة إما لمعرفة أن ما صار إليه خصمه صواب ، أو لرده عنه .

فإن كان الأول ؛ ففيه تحصيل الحاصل .

وإن كان الثاني ؛ فقصد كل واحد لرد صاحبه عما هو عليه ، مع اعتقاده أنه صواب يكون حراماً .

الرابع : أن المجتهد في حال اجتهاده إما أن لا يكون له مطلوب ، أو يكون ، فإن كان الأول ؛ فهو محال ، إذ المجتهد طالب ، وطالب لا مطلوب له ؛ محال .

وإن كان الثاني ؛ فمطلوبه متقدم على اجتهاده ونظره ، وذلك مع عدم تعين المطلوب في نفسه ؛ محال .

الخامس : أنه لو صح تصويب كل واحد من المجتهدين ؛ لوجب عند الاختلاف في الآنية بالطهارة والنجاسة ، أن يقضى بصحة اقتداء كل واحد من المجتهدين بالآخر ، لاعتقاد المأموم صحة صلاة إمامه .

السادس : أن القول بتصويب المجتهدين يلزم منه أمور ممتنعة ، فيمتنع .

الأول : أنه إذا تزوج شافعي بحنفية ، وكانا مجتهدين ، وقال لها : أنت بائن ؛ فإنه بالنظر إلى ما يعتقده الزوج من جواز الرجعة تجوز له المراجعة ، والمرأة

بالنظر إلى ما تعتقده من امتناع الرجعة يحرم عليها تسليم نفسها إليه ، وذلك مما يفضي إلى منازعة بينهما لا سبيل إلى رفعها شرعاً ؛ وهو محال .

الثاني : أنه إذا نكح واحد امرأة بغير ولي ، ونكحها آخر بعده بولي ؛ فيلزم من صحة المذهبين حل الزوجة للزوجين ؛ وهو محال .

الثالث : أن العامي إذا استفتى مجتهدين واختلفا في حكم ؛ فإما أن يعمل بقوليهما ؛ وهو محال ، أو بقول أحدهما ولا أولوية ، وإما لا بقول واحد منهما ، فيكون متحيراً ؛ وهو ممتنع .

ولقائل أن يقول على الوجه الأول : إن المختار إنما هو القسم الأول من أقسامه .

قولهم : الدليلان إما أن يتساويا ، أو يترجح أحدهما على الآخر .

قلنا : في نفس الأمر أو في نظر الناظر؟ .

الأول : ممنوع : وذلك لأن الأدلة في مسائل الظنون ليست أدلة لذواتها وصفات أنفسها ، حتى تكون في نفس الأمر متساوية في جهة دلالتها ، أو متفاوتة ، وإن كان في نظر الناظر ، فلا نسلم صحة هذه القسمة ، بل كل واحد منهما راجح في نظر الناظر الذي صار إليه ، وذلك لأن الأدلة الظنية مما تختلف باختلاف الظنون ، فهي أمور إضافية غير حقيقية ، كما أن ما وافق غرض زيد فهو حسن بالنسبة إليه ، وإن كان قبيحاً بالنسبة إلى من خالف غرضه .

وعلى هذا ؛ فلا تخطئة علي ما ذكروه .

وإن سلمنا أن الدليلين في نفسيهما لا يخرجان عن المساواة أو الترجيح لأحدهما على الآخر ، غير أن النزاع إنما هو في الخطأ بمعنى عدم الإصابة لحكم

الله في الواقعة ، بمعنى عدم الظفر بالدليل الراجح ، ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل الراجح عدم الظفر بحكم الله في الواقعة ، لأن حكم الله تعالى عندنا عبارة عما أدى إليه نظر المجتهد وظنه ، لا ما أدى إليه الدليل الراجح في نفس الأمر .

وعلى الوجه الثاني : أن التناقض إنما يلزم أن لو اجتمع النفي والإثبات ، والحل والحرمة ، في حق شخص واحد ، من جهة واحدة ، أما بالنظر إلى شخصين ؛ فلا ، ولهذا ؛ فإن الميتة تحل للمضطر وتحرم على غيره ، وإفطار رمضان مباح للمريض والمسافر ومن له عذر دون غيره ، وفيما نحن فيه كذلك ، فإن من وجب عليه الحكم بالحل الذي أداه ؛ نظره إليه ، غير من وجب عليه الحكم بالتحريم الذي أداه نظره إليه ، ثم لو كان ذلك ممتنعاً ؛ لما وجب على كل واحد من المجتهدين في القبلة ، إذا أدى اجتهاده إلى خلاف ما أدى إليه اجتهاد الآخر ، التوجه إلى الجهة التي غلب على ظنه أنها جهة القبلة ، كتحريم التوجه إليها بالنسبة إلى الآخر ، ولما حرم على كل واحد ما وجب على الآخر ؛ وهو ممتنع[1] .

وعلى الثالث : أن فائدة المناظرة غير منحصرة فيما ذكروه ، بل لها فوائد أخر تجب المناظرة لها أو تستحب .

فالأول ؛ كالمناظرة لتعرف انتفاء الدليل القاطع الذي لا يجوز معه الاجتهاد ، أو لطلب تعرف الترجيح عند تساوي الدليلين في نظر المجتهد ، حتى يجزم بالنفي أو الأثبات ، أو يحل له الوقف ، أو التخيير ؛ لكونه مشروطاً بعدم الترجيح .

---

(١) انظر التعليق : (ص ٢٢/ج٤) .

والثانية ؛ كالمناظرة التي يطلب بها تذليل طرق الاجتهاد ، والقوة على استثمار الأحكام من الأدلة ، واستنباطها منها ، وشحذ الخاطر ، وتنبيه المستمعين على مدارك الأحكام ومآخذها ، لتحريك دواعيهم إلى طلب رتبة الاجتهاد ؛ لنيل الثواب الجزيل ، وحفظ قواعد الشريعة .

وعلى الرابع : أن مطلوب المجتهد ما يؤدي إليه نظره واجتهاده لا غير ، وذلك غير معين لا عنده ولا عند الله .

وعلى الخامس : أن ما ذكروه إنما يلزم أن لو كان القضاء بصحة صلاة المأموم مطلقاً ، وليس كذلك ، وإنما هي صحيحة بالنسبة إليه ، غير صحيحة بالنسبة إلى مخالفه ، وشرط صحة اقتداء المأموم بالإمام ؛ اعتقاد صحة صلاة إمامه بالنسبة إليه .

وعلى السادس : أما الإلزام الأول ؛ فلا نسلم إفضاء ذلك إلى منازعة لا ترتفع ، لأنه يمكن رفعها فيما فرضوه من الصورة برفع الأمر إلى حاكم من حكام المسلمين ، أو محكم منهم ؛ فما حكم به وجب اتباعه ، كيف وإن ما ذكروه لم يكن لازماً من القول بتصويب المجتهدين ، بل إنما كان لازماً من القول بأنه يجب على كل مجتهد اتباع ما أوجبه ظنه ، وسواء كان مخطئاً أو مصيباً ؛ لأن المصيب غير معين ، وذلك متفق عليه ، فما هو جواب لهم هاهنا ؛ فهو جواب الخصم في قوله بالتصويب .

وأما الإلزام الثاني ؛ فنقول : أي النكاحين وجد من معتقد صحته أولاً ؛ فهو صحيح ، والنكاح الثاني باطل ، لكونه نكاحاً لزوجة الغير ، وإن صدر الأول ممن لا يعتقد صحته ، كالنكاح بلا ولي من الشافعي ؛ فهو باطل ، والثاني صحيح .

وأما الإلزام الثالث فنقول : حكم العامي عند تعارض الفتاوى في حقه ، حكم تعارض الدليلين في حق المجتهد ، من غير ترجيح ، وحكم المجتهد في ذلك إما التوقف ، أو التخيير على ما يأتي .

والأقرب في ذلك أن يقال : الأصل عدم التصويب ، والأصل في كل متحقق دوامه ، إلا ما دل الدليل على مخالفته ؛ والأصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه ، فيبقى فيه على حكم الأصل[1] ، غير أنا خالفناه في تصويب واحد غير معين للإجماع[2] ، ولا إجماع فيما نحن فيه ، فوجب القضاء بنفيه .

فإن قيل : وإن كان الأصل عدم الدليل المخالف للنفي الأصلي ؛ إلا أنه قد وجد ، ودليله من جهة الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والمعقول .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى في حق داود وسليمان : ﴿وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾ ، ولو كان أحدهما مخطئاً ؛ لما كان ما صار إليه حكماً لله ولا علماً .

وأما السنة ؛ فقوله عليه السلام : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[3] ، ووجه الاحتجاج به ؛ أنه عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى مع اختلافهم في الأحكام نفياً وإثباتاً كما بيناه قبل ؛ فلو كان فيهم مخطىء ؛ لما كان الاقتداء به هدى بل ضلالة .

وأما الإجماع ؛ فهو أن الصحابة اتفقوا على تسويغ خلاف بعضهم لبعض من غير نكير منهم على ذلك ، بل ونعلم أن الخلفاء منهم كانوا يولون القضاة

---

(١) هذا استدلال بالاستصحاب وقد يعارض بأن الأصل عدم التخطئة والأصل في كل متحقق دوامه ؛ إلا ما دل على مخالفته ، والأصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه ؛ فيستمر فيه حكم الأصل .

(٢) دعوى الإجماع على تصويب واحد غير معين ليست صحيحة . انظر المسألة الخامسة والعشرين من مسائل الإجماع ، والمسألة الثانية من مسائل الاستصحاب .

(٣) تقدم الكلام عليه (ص ١٨٤ / ج ٤) .

والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في الأحكام ، ولم ينكر عليهم منكر ، ولو تصور الخطأ في الاجتهاد ؛ لما ساغ ذلك من الصحابة ، كما لم يسوغوا ترك الإنكار على مانعي الزكاة ، وكل منكر أنكروه .

وأما من جهة المعقول ؛ فمن سبعة أوجه :

الأول : أنه لو كان الحق متعيناً في باب الاجتهاد في كل مسألة ؛ لنصب الله تعالى عليه دليلاً قاطعاً ؛ دفعاً للإشكال وقطعاً لحجة المحتج ، كما هو المألوف من عادة الشارع في كل ما دعا إليه .

ومنه ؛ قوله تعالى : ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً﴾ ولو كان عليه دليل قاطع لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتأثيم ؛ كالمخالف في العقليات .

الثاني : أنه لو كان الحق في وجهة واحدة ؛ لما ساغ لأحد من العامة تقليد أحد من العلماء إلا بعد الاجتهاد والتحري فيمن يقلده ، وليس كذلك ، وحيث وخيِّر في التقليد دل على التساوي بين المجتهدين ؛ فإن الشرع لا يخير إلا في حالة التساوي .

الثالث : أنه لو كان الحق في جهة واحدة ؛ لوجب نقض كل حكم خالفه ، كما قاله بشر المريسي والأصم [1] وحيث لم ينقض ؛ دل على التساوي .

الرابع : لو أنه كان الحق في جهة واحدة ؛ لما وجب على كل واحد من المجتهدين اتباع ما أوجبه ظنه ، ولا كان مأموراً به ؛ لأن الشارع لا يأمر بالخطأ ،

---

(١) تقدمت ترجمتهما : (ص ٢٢٠ / ج ٤) .

وحيث كان مأموراً باتباعه ؛ دل على كونه صواباً .

الخامس : أنه لا خلاف في ترجيح الأدلة المتقابلة في المجتهدات بما لا يستقل بإثبات أصل الحكم ولا نفيه ؛ فدل على أن الدليل من الجانبين ما هو خارج عن الترجيح ؛ فالدليل على كل واحد من الحكمين قائم ؛ فكان حقاً .

السادس : أن حصر الحق في جهة واحدة مما يفضي إلى الضيق والحرج ، وهو منفي بقوله تعالى : ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ، وقوله تعالى : ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ .

السابع : أنه لو كان المجتهد مخطئاً ؛ لما علم كونه مغفوراً له واللازم ممتنع ، وبيان الملازمة أنه لو كان مخطئاً ؛ فلا يخلو : إما أن لا يجوز كونه مخطئاً ، أو يجوز كونه مخطئاً .

الأول محال ؛ فإن من قال بالتخطئة ؛ لم يعين الخطأ في واحد ، بل أمكن أن يكون قائلاً بالنفي والإثبات .

والثاني ؛ فلا يخلو : إما أن يعلم مع تجويز كونه مخطئاً أنه قد انتهى في النظر ، الرتبة التي يغفر له بترك ما بعدها أو لا يعلم ذلك .

الأول محال ؛ فإن المجتهد لا يميز ما بين الرتبتين .

وإن كان الثاني ؛ فهو مجوز لترك النظر الذي أخل به بعد النظر الذي انتهى إليه ؛ لا يكون مغفوراً له ، وذلك ممتنع مخالف لإجماع الأمة على ثواب كل مجتهد ، وغفران ما أخل به من النظر .

والجواب عن الآية : أن غايتها الدلالة على أن كل واحد منهما أوتي حكماً وعلماً ؛ وهو نكرة في سياق الإثبات ، فيخص ، وليس فيه ما يدل على

أنه أوتي حكماً وعلماً فيما حكم به ، وقد أمكن حمل ذلك على أنه أوتي حكماً وعلماً بمعرفة دلالات الأدلة على مدلولاتها ، وطرق الاستنباط فلا يبقى حجة في غيره .

وعن السنة ؛ أن الخبر وإن كان عاماً في الأصحاب والمقتدين بهم ، غير أن ما فيه الاقتداء غير عام ، ولا يلزم من العموم في الأشخاص العموم في الأحوال .

وعلى هذا ؛ فقد أمكن حمله على الاقتداء في الرواية عن النبي عليه السلام لا في الرأي والاجتهاد وقد عمل به فيه ؛ فلا يبقى حجة فيما عداه ضرورة إطلاقه .

وعن الإجماع : أنه إنما لم ينكر بعض الصحابة على بعض المخالفة ؛ لأن المخطىء غير معين ، ومع ذلك ؛ فهو مأمور باتباع ما أوجبه ظنه ومثاب عليه ، والذي يجب إنكاره من الخطأ ما كان مخطئه معيناً وهو منهي عنه ، وما نحن فيه ليس كذلك .

وعن الشبهة الأولى من المعقول : لا نسلم أنه لو كان الحكم في الواقعة معيناً ؛ لنصب الله عليه دليلاً قاطعاً ؛ إذ هو مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله ، وقد أبطلناه في كتبنا الكلامية[1] وإن سلمنا وجوب رعاية الحكمة ، ولكن لا مانع أن تكون الحكمة طلب الظن بذلك الحكم بناء على الأدلة الظنية لا طلب العلم به لنيل ثواب الظن والاجتهاد ؛ فإن ثوابه لزيادة المشقة فيه أزيد ، على ما قال عليه السلام : «ثوابك على قدر نصبك»[2] ، وإن لم تظهر فيه حكمة ؛ فلا مانع من اختصاصه بحكمة لا يعلمها سوى الرب تعالى .

(١) تقدم الكلام عليه غير مرة .

(٢) تقدم الكلام عليه في الجزء الثالث .

وعن الثانية : أنه إنما خير العامي في التقليد لمن شاء ؛ لكونه لا يقدر على معرفة الأعلم دون معرفة مأخذ المجتهدين . ووجه الترجيح فيه ، وذلك مما يخرجه عن العامية . ويمنعه من جواز الاستفتاء ، بل غاية ما يقدر على معرفته كون كل واحد منهما عالماً أهلاً للاجتهاد ، ومن هذه الجهة قد استويا في نظره ؛ فلذلك كان مخيراً حتى أنه لو قدر على معرفة الأعلم ولو بإخبار العلماء بذلك لم يجز له تقليد غيره .

وعن الثالثة : أنه إنما امتنع نقض ما خالف الصواب ؛ لعدم معرفة الصواب من الخطأ .

وعن الرابعة : أنها منقوضة بما إذا كان في المسألة نص ، أو إجماع ، ولم يعلم به المجتهد بعد البحث التام ؛ فإن الحكم فيها معين ، ومع ذلك ؛ فالمجتهد مأمور باتباع ما أوجبه ظنه .

وعن الخامسة : أنا وإن سلمنا أن الترجيح قد يكون بما لا يستقل بالحكم ؛ فلا يمنع ذلك من اعتباره جزءاً من الدليل .

وعلى هذا ؛ فالمرجوح لا يكون دليلاً ، وإن كان دليلاً ؛ لكن لا نسلم جواز ترتب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح في نفس الأمر .

وعن السادسة : أن الحرج إنما يلزم من تعيين الحق أن لو وجب على المجتهدين اتباعه قطعاً[1] .

أما إذا كان ذلك مفوضاً إلى ظنونهم واجتهاداتهم ؛ فلا .

كيف ويلزم على ما ذكروه ما إذا كان في المسألة نص أو إجماع ؛ فإن

---

(١) «أن الحرج إنما يلزم من تعيين الحق . . .» إلخ ؛ مراده : أن الحرج إنما يلزم من حصر الحق في جهة واحدة أن لو وجب على المجتهدين اتباعه عيناً . . . إلخ بدليل ما تقدم في الشبهة .

الحكم فيها يكون معيناً وإن لزم منه الحرج[1] .

وعن السابعة : بمنع ما ذكروه من الملازمة ، وذلك ؛ لأن الكلام إنما هو مفروض فيما إذا علم المجتهد من نفسه انتهاءه في الاجتهاد ، واستفراغ الوسع إلى حد يقطع بانتفاء قدرته على المزيد عليه ، وذلك هو ضابط العلم بكونه مغفوراً له ما وراءه .

* المسألة السادسة :

اتفقوا في الأدلة العقلية المتقابلة بالنفي والأثبات على استحالة التعادل بينها ، وذلك ؛ لأن دلالة الدليل العقلي يجب أن يكون مدلولها حاصلاً[2] ؛ فلو تعادل الدليلان في نفسيهما ؛ لزم من ذلك حصول مدلوليهما ؛ كالدليل الدال على حدوث العالم ، والدال على قدمه ، ويلزمه من ذلك اجتماع النقيضين ؛ وهو محال .

واختلفوا في تعادل الأمارات الظنية :

فذهب أحمد بن حنبل والكرخي إلى المنع من ذلك ، وذهب القاضي أبو بكر والجبائي وابنه[3] وأكثر الفقهاء إلى جوازه ، وهو المختار ، وذلك لأنه لو

---

(١) حكم الله في المسائل القطعية والاجتهادية لا حرج فيه ولو وفق إليه المجتهدون ولم يختلفوا فيه لكان أرفق بهم وأيسر لهم عملاً ، وأبعد عن المشاكل التي تولد الحزازات وتورث الأزمات ، وأن الاختلاف ضرورة نشأت من اختلاف الاستعداد الفكري والتفاوت في الاطلاع على مدارك الأحكام ؛ فعذر الله من أخطأ الحق من المجتهدين رحمة منه بعباده ورفعاً للآصار عنهم فله الحمد والمنة .

(٢) «لأن دلالة الدليل العقلي يجب أن يكون مدلولها حاصلاً» هكذا بالنسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة : «يجب أن يكون مدلولها على ما دلت عليه» ؛ ولعل الصواب : «لأن الأدلة العقلية يجب أن يكون مدلولها حاصلاً» ؛ إذ هو المناسب لما بعده من التفريغ ؛ ولأن الدلالة لا مدلول لها إنما هي نسبة بين الأدلة ومدلولها .

(٣) الكرخي هو أبو الحسن بن عبيدالله دلهم بن دلال البغدادي ، وأبو بكر هو محمد بن الطيب الباقلاني ، والجبائي هو أبو علي محمد بن عبدالوهاب المعتزلي ، وابنه هو أبو هاشم عبدالسلام بن أبي علي الجبائي ، وقد تقدمت تراجمهم تعليقاً .

استحال تعادل الأمارتين في نفسيهما ؛ فإما أن يكون ذلك محالاً في ذاته أو لدليل خارج ، الأول ؛ ممتنع ، فإنا لو قدرنا ذلك لم يلزم عنه لذاته محال عقلاً[1] ، وإن كان الدليل من خارج عقلياً كان أو شرعياً ؛ فالأصل عدمه ، وعلى مدعيه بيانه[2] .

فإن قيل[3] : إذا قيل بتعادل الأمارتين ؛ فإما أن يعمل بكل واحدة منهما ، أو بإحداهما دون الآخرى ، أو لا يعمل ولا بواحدة منهما .

الأول ؛ محال ، لما فيه من الجمع بين النقيضين .

والثاني محال ؛ لأنه إما أن يعمل بواحدة منهما على طريق التعيين أو الإبهام ، فإن كان على طريق التعيين ؛ فلا أولوية مع التساوي ، وإن كان على سبيل التخيير ؛ فهو ممتنع لوجوه ثلاثة :

الأول : أن الأمة مجمعة على امتناع تخيير المكلفين في مسائل الاجتهاد .

---

(١) تقدم ما فيه تعليقاً (ص ١٦٩/ ج ٤) .

(٢) يظهر لي أن الدلالة مطلقاً سمعية أم عقلية ، قطعية أم ظنية إن اعتبرت بالواقع ؛ لم يكن بينها تعادل بل ما وافق الواقع كان حقاً صواباً ، وما خالفه ؛ فهو باطل ، وإن نظر إليها من جهة دلالتها في نظر المجتهد فقد تتعادل لتفاوت المجتهدين استعداداً واطلاعاً وبحثاً ، والمخطىء لعدم بلوغ المرجح أو ما يزيل اللبس عنه مأجور معذور حتى تقوم عليه الحجة .

(٣) يمكن تصوير لوازم الأمارتين في غير العمل بهما ؛ فيقال : إذا تقابلت الأمارتان نفياً وإثباتاً : فإما أن يطابق كلٌ منهما الواقع ، وذلك محال لما فيه من الجمع بين النقيضين ، وإما لا يطابق الواقع شيء منهما ، وذلك محال لما فيه من رفع النقيضين وإما أن تطابق إحداهما الواقع دون الأخرى ؛ فما وافقه هو الحق المعتبر فضلاً عن كونه راجحاً ، وما سواه لغو باطل فضلاً عن كونه مرجوحاً ؛ وبذلك يتم الدليل على عدم التعادل .

وكذلك يمتنع تعادلهما باعتبار دلالتهما في نفسيهما لكمال علمه تعالى وحكمته ورحمته ولطفه بعباده ، أما تعادلهما باعتبار نظر المجتهد ؛ فجائز ، كما سبق بيانه .

الثاني : أن التخيير إباحة للفعل والترك ، وهو عمل بأمارة الإباحة ، وهو ممتنع لما سبق .

الثالث : أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين ، وكذلك المفتي للعامي بين الحكم ونقيضه ، وأن يحكم لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه ، وأن يحكم في يوم بحكم وفي الغد بنقيضه ؛ وذلك محال .

والثالث أيضاً محال ؛ لما فيه من الجمع بين النقيضين[1] ولأن وضع الأمارتين يكون عبثاً ، والعبث في تصرفات الشارع ممتنع .

وأيضاً ؛ فإن الحكم عند الله تعالى في الواقعة لا يكون إلا واحداً على ما سبق تقريره في المسألة المتقدمة ، وهو الذي وقع عليه اختياركم فلو تعادلت الأمارتين ؛ لزم من ذلك التضليل والحيرة في إصابة الحق ، وهو ممتنع على الشارع الحكيم .

والجواب عن الشبهة الأولى : بمنع الحصر فيما ذكروه ؛ إذ قد أمكن قسم ثالث[2] ، وهو العمل بمجموعهما بأن يكون كالدليل الواحد ومقتضاهما الوقف أو التخيير ، وإن سلمنا امتناع ذلك فما المانع من العمل بإحداهما على طريق التخيير؟ بأن يعمل المكلف بما شاء منهما إن شاء أثبت وإن شاء نفى .

قولهم : أن الأمة مجمعة على امتناع تخيير المكلف في مسائل الاجتهاد .

قلنا : متى إذا ترجح في نظره إحدى الإمارتين أو إذا تعادلتا؟ الأول ؛ مسلم ، والثاني ؛ ممنوع ، ولا بعد في التخيير عند التعارض مع التساوي نازلاً

---

(١) المناسب أن يقول : «لما فيه رفع النقيضين» ؛ لأن القسم الثالث في سلب العمل بكل منهما بخلاف الأول .

(٢) تقدم أن الدليل اشتمل على ثلاثة أقسام إجمالاً ؛ فللموافق لذلك أن يقول : «أمكن قسم رابع» .

منزلة ورود التخيير من الشارع بلفظ التخييركما في خصال الكفارة ، أو كما التخيير بين إخراج الحقاق وبنات اللبون عند ما إذا اجتمع في ماله مائتان من الإبل ، بقوله عليه السلام : «في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة»[1] ، فإنه إن أخرج أربع حقاق ؛ فقد عمل بالنص ، وإن أخرج خمس بنات لبون ؛ فقد عمل بالنص .

قولهم : إن التخيير إباحة للفعل والترك ، وهو عمل بأمارة الإباحة ، وترك لأمارة الوجوب .

قلنا : إنما يلزم ذلك أن لو كان التخيير بالفعل والترك مطلقاً ، وليس كذلك ، وإنما هو تخيير العمل بأحد الحكمين ، مشروطاً بقصد العمل بدليله ، كما في التخيير بين القصر في السفر والإتمام ، بشرط القصد العمل بدليل الرخصة أو دليل الإتمام .

قولهم : أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصمين ، والمفتي للعامي بين الحكمين المتناقضين ، ليس كذلك ؛ بل التخيير إنما هو للحاكم والمفتي في العمل بإحدى الأمارتين عند الحكم والفتوى ؛ فلا بد من تعين ما اختاره دفعاً للنزاع بين الخصوم وللتحير عن المستفتي .

وأما حكمه لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه ؛ فغير ممتنع ، كما لو تغير اجتهاده ، وكذلك الحكم في يوم وبنقيضه في الغد ، وإنما يمتنع ذلك أن لو كان المحكوم عليه واحد ، لما فيه من إضرار المحكوم عليه بالحكم له بحل النكاح ، والانتفاع بالملك في وقت وتحريمه عليه في وقت آخر ، وإن سلمنا امتناع التخيير ؛ فما المانع من ترك العمل بهما والقول بتساقطهما؟

(١) جزء من حديث طويل رواه أحمد والنسائي وأبو داود والبخاري من طريق أنس : أن أبا بكر كتب لهم : «أن هذه فرائض الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ . . .» الحديث .

قولهم : إنه يلزم منه الجمع بين النقيضين ، إنما يلزم ذلك أن لو اعتقد نفي الحل والإباحة ، وأما إذا لم يعتقد شيئاً من ذلك ؛ فلا .

قولهم : إن وضع الأمارتين يكون عبثاً ، فهو مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه في مواضعه[1] ، وبتقدير التسليم ؛ فلا يمتنع استلزام ذلك لحكمة استأثر الله تعالى بالعلم بها دون المخلوقين .

كيف وقد أمكن أن تكون الحكمة فيه إيقاف المجتهد عن الجزم بالنفي أو الإثبات .

وعن الشبهة الثانية : أنا وإن سلمنا أن الحكم في المسألة لا يكون إلا واحداً ، ولكن ما المانع من تعادل الأمارات؟[2] .

قولهم : يلزم منه التحير والتضليل ، إنما يلزم ذلك أن لو وكان مكلفاً بإصابة ما هو الحكم عند الله تعالى ، وليس كذلك ، وإنما هو مكلف بما أوجبه ظنه على ما سبق ، فإن لم يغلب على ظنه شيء ضرورة التعادل ؛ كان الواجب التخيير ، أو التوقف ، أو التساقط[3] .

*** المسألة السابعة :**

فيما يصح نسبته من الأقوال إلى المجتهد وما لا يصح :

ولا خلاف في صحة اعتقاد الواجب والتحريم ، أو النفي والإثبات معاً في مسألتين مختلفتين ؛ كوجوب الصلاة وتحريم الزنا في اعتقاد الجمع بين الأحكام

---

(١) تقدم الرد على ذلك غير مرة .

(٢) تقدم دليل المنع من تعادلهما باعتبارهما بالواقع ، وبالنظر إلى دلالتهما في أنفسهما ، وإن جاز تعادلهما في نظر المجتهد .

(٣) لا شك أن التعادل بينهما إنما كان في نظر المجتهد لقصوره ؛ فكان معذوراً مأجوراً لا في الواقع ولا من جهة دلالتهما في أنفسهما تعالى عن ذلك أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين .

المختلفة التي لا تقابل بينها في شيء واحد ؛ كالتحريم ووجوب الحد ونحوه ، وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل ؛ كالاعتداد بالأطهار والحيض ، أو فعلين غير متضادين ؛ كخصال الكفارة .

وأما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد على سبيل البدل ، فقد اختلفوا فيه ، وبينا مأخذ القولين في المسألة المتقدمة ، وما هو المختار في ذلك .

وأما ما يقال في هذه المسألة : للمجتهد الفلاني قولان ؛ فلا يخلو :

إما أن يكونا منصوصين في تلك المسألة ، أو أحدهما منصوص عليه ، والآخر منقول ، فإن كان الأول ؛ فلا يخلو : إما أن يكون التنصيص عليهما في وقتين ، أو في وقت واحد .

فإن كان ذلك في وقتين ؛ فلا يخلو : إما أن يكون التاريخ معلوماً أو غير معلوم ، فإن كان الأول ؛ فالقول الثاني ناسخ للأول ، وهو الذي يجب إسناده إليه دون الأول ، لكونه مرجوعاً عنه ، وإن قيل أن الأول قوله ؛ فليس إلا بمعنى أنه كان قولاً له ، لا بمعنى أنه الآن قوله ومعتقده .

وإن كان الثاني ؛ فيجب اعتقاد نسبة أحدهما إليه والرجوع عن الآخر ، وإن لم يكن ذلك معلوماً ولا معيناً .

وعلى هذا ؛ فيمتنع العمل بأحدهما قبل التبيين ، لاحتمال أن يكون ما عمل به هو المرجوع عنه .

وهذا كما إذا وجدنا نصين وعلمنا أن أحدهما ناسخ للآخر ولم يتبين لنا الناسخ والمنسوخ ؛ فإنه يمتنع العمل بكل واحد منهما لاحتمال أن يكون ما عمل به هو المنسوخ ، وكذلك الراوي ؛ فإنه إذا سمع كتاباً من الأخبار سوى خبر واحد منه وأشكل عليه ما سمعه من غيره ؛ فإنه لا يجوز له رواية شيء منه ،

لاحتمال أن يكون كذلك ما لم يروه .

وأما إن كان التنصيص عليهما في وقت واحد ؛ فإما أن ينص على الراجح منهما بأن يقول : «وهذا القول أولى» أو يفرع عليه دون الآخر ؛ فيظهر من ذلك أن قوله وما يجب أن يكون معتقداً له هو الراجح دون المرجوح .

وأما أن لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسألة ؛ فلا يخلو :

إما أنه ذكر ذلك بطريق الحكاية لأقوال من تقدم ؛ فلا تكون أقوالاً له .

وإما أن يكون ذلك بمعنى اعتقاده للقولين ؛ وهو محال ، وذلك لأن دليلي القولين ؛ إما أن يكون أحدهما راجحاً على الآخر في نظره ، أو هما متساويان .

فإن كان الأول ؛ فاعتقاده لحكم الدليل المرجوح ممتنع .

وإن كان الثاني ؛ فاعتقاده للتحريم والإباحة معاً في شيء واحد من جهة واحدة محال .

وإن كان معنى القولين التخيير بين الحكمين أو التردد والشك ؛ كتردد الشافعي في التسمية ، هل هي آية من أول كل سورة؟ فذلك مما لا يصح معه نسبة القولين إليه .

ولهذا فإن من قال بالتخيير بين خصال الكفارة ؛ لا يقال أن له في الكفارة أقوالاً ، وكذلك من شك في شيء وتردد فيه لا يقال : له فيه أقوال ، وإنما يمكن تصحيح ذلك بأن يحمل قوله في المسألة قولان ؛ على أنه قد وجد فيها دليلين متعارضين ، ولا موجود سواهما ، إما نصان ،أو استصحابان ؛ كما إذا أعتق عن كفارته عبداً غائباً منقطع الخبر ؛ فإن الأصل بقاء حياته ، والأصل بقاء

اشتغال الذمة ، أو أصلان مختلفان ، والمسألة مشابهة لكل واحد من الأصلين على السوية .

ويمكن أن يقول بكل واحد منهما قائل ؛ فقوله بوجود هذا الاحتمال ، وهذا الاحتمال قولان ، لكنه ليس قولاً بحكم شرعي .

وإما أن كان منصوصاً عليه والآخر منقولاً ؛ فذلك إنما يتصور في صورتين متناظرتين ، وعند ذلك ؛ فلا يخلو : إما أن يظهر بين الصورتين فارق ، أو لا يظهر ، فإن ظهر بينهما فارق ؛ فالنقل يكون ممتنعاً .

وإن لم يظهر بينهما فارق وكان الإمام قد نص على حكم الصورتين ؛ فلا يخلو : إما أن يكون قد نص عليهما في وقتين ، أو في وقت واحد .

فإن كان في وقتين : فإما أن يكون التاريخ معلوماً ، أو غير معلوم ، فإن كان معلوماً ؛ فتنصيصه على الحكم الآخير ، يستلزم ثبوت مثله في الصورة المنصوص عليها أولاً ، ضرورة عدم الفرق ، ويلزم من ذلك رجوعه عن الحكم المنصوص عليه أولاً ، وإن لم يكن التاريخ معلوماً ؛ فيجب اعتقاد اشتراك الصورتين في أحد الحكمين ، وهو ما نص عليه آخراً ، وإن لم يكن معلوماً بعينه ؛ وعلى هذا فلا يمكن العمل بأحدهما على سبيل التعيين لجواز أن يكون هو المرجوع عنه كما أسلفناه .

وإما إن نص على حكمي الصورتين في وقت واحد ؛ فهو كما لو نص عليهما في صورة واحدة ، وقد عرف ما فيه .

*** المسألة الثامنة :**

اتفقوا على أن الحكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم ؛ فإنه لو جاز نقض حكمه إما بتغير اجتهاده أو بحكم حاكم

آخر ؛ لأمكن نقض الحكم بالنقض ، ونقض نقض النقض إلى غير نهاية ، ويلزم من ذلك ؛ اضطراب الأحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم ، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها .

وإنما يمكن نقضه بأن يكون حكمه مخالفاً لدليل قاطع ، من نص ، أو إجماع ، أو قياس جلي ، وهو ما كانت العلة فيه منصوصة ، أو كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع ، كما سبق تحقيقه[1] ، ولو كان حكمه مخالفاً لدليل ظني من نص أو غيره ؛ فلا ينقض ما حكم به بالظن لتساويهما في الرتبة[2] .

ولو حكم على خلاف اجتهاده مقلداً لمجتهد آخر ؛ فقد اتفقوا على امتناعه وإبطال حكمه ، ولو كان الحاكم مقلداً لإمام ، وحكم بحكم يخالف مذهب إمامه ، فإن قضينا بصحة حكم المقلد ضرورة عدم المجتهد في زماننا ؛ فنقض حكمه مبني على الخلاف في أنه هل يجوز له تقليد غير إمامه؟ فإن منعنا من ذلك نقض ، وإلا ؛ فلا .

وأما المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى حكم في حق نفسه ؛ كتجويز نكاح المرأة بلا ولي ، ثم تغير اجتهاده ؛ فإما أن يتصل بذلك حكم حاكم آخر ، أو لا يتصل .

فإن كان الأول ؛ لم ينقض الاجتهاد السابق ، نظراً إلى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته .

وإن كان الثاني ؛ لزمه مفارقة الزوجة ، وإلا ؛ كان مستديماً لحل الاستمتاع

---

(١) انظر الباب الثالث في أقسام القياس وأنواعه .

(٢) هذا تعليل آخر للمنع من نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية .

بها على خلاف معتقده ، وهو خلاف الإجماع .

وأما إن كان قد أفتى بذلك لغيره وعمل ذلك الغير بفتواه ثم تغير اجتهاده ؛ فقد اختلفوا في أن المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة ، لتغير اجتهاد مفتيه؟ والحق وجوبه ، كما لو قلد من ليس له أهلية الاجتهاد في القبلة ، من هو من أهل الاجتهاد فيها ، ثم تغير اجتهاده إلى جهة أخرى في أثناء صلاة المقلد له ؛ فإنه يجب عليه التحول إلى الجهة الأخرى كما لو تغير اجتهاده هو في نفسه .

*** المسألة التاسعة :**

المكلف إذا كان قد حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل ؛ فإن اجتهد فيها ، وأداه اجتهاده إلى حكم فيها ؛ فقد اتفق الكل على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما أوجبه ظنه وترك ظنه ، وإن لم يكن قد اجتهد فيها ؛ فقد اختلفوا فيه :

فقال أبو علي الجبائي : الأولى له أن يجتهد ، وإن لم يجتهد وترك الأولى ؛ جاز له تقليد الواحد من الصحابة إذا كان مترجحاً في نظره على غيره ممن خالفه ، وإن استووا في نظره يخير في تقليد من شاء منهم ، ولا يجوز له تقليد من عداهم ، وبه قال الشافعي في «رسالته» القديمة .

ومن الناس من قال : يجوز له تقليد الواحد من الصحابة أو التابعين ، دون من عداهم ؛ قال محمد بن الحسن : يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه ، ولا يقلد من هو مثله أو دونه ، وسواء كان من الصحابة أو غيرهم .

وقال ابن سريج بجواز تقليد العالم لمن هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد ، وقال أحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، وسفيان الثوري : يجوز

تقليد العالم للعالم مطلقاً ؛ وعن أبي حنيفة في ذلك روايتان ، وقال بعض أهل العراق : يجوز تقليد العالم فيما يفتي به وفيما يخصه ، ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه دون ما يفتي به ، ومن هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته ولو اشتغل بالاجتهاد .

وذهب القاضي أبو بكر وأكثر الفقهاء إلى منع تقليد العالم للعالم ، سواء كان أعلم منه أو لم يكن ؛ وهو المختار .

إلا أن القائلين بذلك ؛ قد احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها والتنبيه على ضعفها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة الأولى : أن من له أهلية الاجتهاد متمكن من الاجتهاد ؛ فلا يجوز مع ذلك مصيره إلى قول غيره ؛ كما في العقليات .

الثانية : أنه لو كان قد اجتهد وأداه اجتهاده إلى حكم من الأحكام ؛ لم يجز له تقليد غيره ، وترك ما أدى إليه اجتهاده ؛ فكذا لا يجوز له تقليده قبل الاجتهاد لإمكان أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف رأي من قلده .

الثالثة : أنه لو جاز لغير الصحابة تقليد الصحابة مع تمكنه من الاجتهاد ؛ لجاز لبعض الصحابة من المجتهدين تقليد البعض ، ولو جاز ذلك ؛ لما كان لمناظراته فيما وقع بينهم من المسائل الخلافية معنى .

الرابعة : أن الصحابة كانت تترك ما رأته باجتهادها لما تسمعه من الخبر عن النبي ﷺ ؛ فكان عمل غيرهم بالخبر وترك العمل برأيهم أولى .

ولقائل أن يقول على الحجة الأولى : إنما لم يجز التقليد في العقليات ضرورة أن المطلوب فيها هو العلم[1] ، وهذا غير حاصل بالتقليد ، بخلاف مسائل

---

(١) الأدلة العقلية تتفاوت كالأدلة السمعية ؛ فقد يكون كل منهما قطعياً وقد يكون ظنياً اجتهادياً ؛ فلا فرق .

الاجتهاد ؛ فإن المطلوب فيها هو الظن ، وهو حاصل بالتقليد فافترقا .

وعلى الثانية : أنه إذا اجتهد وأداه إلى حكم من الأحكام ، فوثوقه به أتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير ؛ لأنه مع مساواة اجتهاده لاجتهاد الغير يحتمل أن لا يكون الغير صادقاً فيما أخبر به عن اجتهاده ، والمجتهد لا يكابر نفسه فيما أدى إليه اجتهاده ، وقبل أن يجتهد لم يحصل له الوثوق بحكم ما ؛ فلا يلزم من امتناع التقليد مع الاجتهاد امتناعه مع عدمه .

وعلى الثالثة : أن من المخالفين في هذه المسألة من يجوز تقليد الصحابة بعضهم لبعض ، إذا كان المقلد أعلم كما سبق في تفصيل المذاهب في أول المسألة .

وبتقدير التسليم ؛ فلا يخفى أن الوثوق باجتهاد الصحابي لمشاهدة الوحي ، والتنزيل ، ومعرفة التأويل ، والاطلاع على أحوال النبي ﷺ ، وزيادة اختصاص الصحابة ؛ التشدد في البحث عن قواعد الدين ، وتأسيس الشريعة ، وعدم تسامحهم فيها ، أشد من غيرهم على ما قال عليه السلام : «خير القرون القرن الذي أنا فيه»[1] ، أتم من الوثوق باجتهاد غير الصحابي ، وما مثل هذا التفاوت ؛ فغير واقع بين الصحابة .

وعلى هذا ؛ فلا يلزم من جواز تقليد غير الصحابي للصحابي تقليد الصحابي للصحابي .

وعن الرابعة : أن الخبر لا يخلو : إما أن يكون صريحاً في مناقضة مذهب الصحابي ، أو لا يكون صريحاً ، بل دلالته على ذلك ظنية اجتهادية .

فإن كان الأول ؛ فلا خفاء في امتناع تقليد الصحابي معه ، كما يمتنع على

---

(١) تقدم (ص ١٨٤/ ج ٤) .

الصحابي العمل برأيه مع ذلك الخبر ، وإن كان الثاني ؛ فلا نسلم أنه يجب على الصحابي الرجوع إليه ، مع استمراره على اعتقاد ما رآه أولاً ، وترجيح ما أداه إليه اجتهاده على ذلك الخبر ، وعلى ذلك ؛ فلا يمتنع تقليد الصحابي مع وجود ذلك الخبر .

والمعتمد في المسألة أن يقال : القول بجواز التقليد حكم شرعي ، ولا بد له من دليل ، والأصل عدم ذلك الدليل ؛ فمن ادعاه يحتاج إلى بيانه ، ولا يلزم من جواز ذلك في حق العامي العاجز عن التوصل إلى تحصيل مطلوبه من الحكم ؛ جواز ذلك في حق من له أهلية التوصل إلى الحكم وهو قادر عليه ، ووثوقه به أتم مما هو مقلد فيه ، لما سبق .

فإن قيل : دليل جواز التقليد في حق من لم يجتهد ، وإن كانت له أهلية الاجتهاد : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والمعقول .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ أمر بالسؤال ، وأدنى درجاته جواز اتباع المسؤول واعتقاد قوله ، وليس المراد به من لم يعلم شيئاً أصلاً ، بل من لم يعلم تلك المسألة ، ومن لم يجتهد في المسألة ، وإن كانت له أهلية الاجتهاد فيها غير عالم بها ؛ فكان داخلاً تحت عموم الآية .

وأيضاً ؛ قوله تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ والمراد ﴿بأولي الأمر﴾ العلماء ، أمر غير العالم بطاعة العالم ، وأدنى درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه .

وأما السنة ؛ فقوله عليه السلام : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم»[1] ، وقوله ﷺ : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»[2] .

---

(١) تقدم في الجزء الأول و(ص ١٨٤/ ج ٤) .

(٢) جزء من حديث رواه أبو داود وغيره عن العرباض بن سارية ؛ قال : صلى بنا رسول الله ﷺ =

وقوله عليه السلام : «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»[1] .

وأما الإجماع ؛ فهو أن عمر رجع إلى قول علي رضي الله عنه وإلى قول معاذ[2] ، وبايع عبدالرحمن بن عوف عثمان على اتباع سنة الشيخين أبي بكر وعمر[3] ، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة ، مع أن المقلد كان أهلاً للاجتهاد ؛ فصار ذلك إجماعاً .

وأما المعقول ؛ فهو أنه لا يقدر باجتهاده على غير الظن ، واتباع المجتهد فيما ذهب إليه مفيد للظن ، والظن معمول به في الشرعيات على ما سبق تقريره ؛ فكان اتباعه فيه جائزاً .

والجواب عن الآية الأولى : أن المراد بأهل الذكر : أهل العلم ؛ أي : المتمكن من تحصيل العلم بأهليته فيما يسأل عنه ، لا من العلم بالمسألة المسؤول عنها حاضر عتيد لديه ؛ فإن آهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء ، لا من حصل له ذلك الشيء .

والأصل تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه ، وعلى هذا ؛ فتختص الآية بسؤال من ليس من أهل العلم ؛ كالعامي ، لمن هو أهل له ، وما نحن فيه هو من أهل العلم بالتفسير المذكور ؛ فلا يكون داخلاً تحت الآية ؛ لأن الآية لا دلالة لها

= ثم أقبل علينا ؛ فوعظنا موعظة بلغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب ؛ فقلنا : يار سول الله! كأنها موعظة مودع ؛ فماذا تعهد إلينا؟ فقال : «أوصيكم بالسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً ؛ فإنه من يعش بعدي فسيرى اخلافاً كثيراً فعليكم بسنتي . . .» إلخ .

(١)رواه أحمد والترمذي وابن ماجه من طريق حذيفة ، ورواه الواقدي من طريق ابن مسعود بلفظ : «اقتدوا باللذين من بعدي من أصحابي ؛ أبي بكر وعمر واهتدوا بهدي عمار ، وتمسكوا بعهد ابن مسعود» . وفي سنده مولى ربعي بن حراش ؛ قال ابن حزم : أنه مجهول ، وذكره ابن حبان في «الثقات» .

(٢) انظر (ص ٢١٦ ـ ٢١٩ / ج ٢) من «أعلام الموقعين» طبع المكتبة التجارية .

(٣) انظر (ص ١٨٦ ج ٤) .

على أمر أهل العلم بسؤال أهل العلم ؛ فإنه ليس بالسائل أولى بذلك من المسؤول .

وعن الآية الثانية : أن المراد (بأولي الأمر) الولاة بالنسبة إلى الرعية ، والمجتهدين بالنسبة للعوام ، بدليل أنه الواجب الطاعة لهم واتباع المجتهد للمجتهد ، وإن جاز عند الخصوم ؛ فغير واجب بالإجماع ؛ فلا يكون داخلاً تحت عموم الآية .

وعن السنة ؛ ما سبق في مسألة مذهب الصحابي هل هو حجة أو لا؟

وعن الإجماع أما عمر ؛ فإنه لم يكن مقلداً لعلي ولمعاذ فيما ذهبا إليه ؛ بل لأنه اطلع من قوليهما على دليل أوجب رجوعه إليه .

وأما قصة عبدالرحمن بن عوف ؛ فقد سبق جوابها في المسائل المتقدمة[1] .

وعن المعقول : أنه لو اجتهد وأداه اجتهاده إلى حكم لم يجز له تقليد غيره في خلاف ما أدى إليه اجتهاده إجماعاً ، فلو جاز له التقليد مع عدم الاجتهاد ؛ لكان ذلك بدلاً عن اجتهاده ، والبدل دون المبدل ، والأصل أن لا يجوز العدول إلى البدل ، مع إمكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصوده ، اللهم إلا أن يرد نص بالتخيير يوجب إلغاء الزيادة من مقصود المبدل ، أو نص بأنه بدل عند العدم لا عند الوجود[2] ؛ كما في بنت مخاض ، وابن لبون عن خمس وعشرين من الإبل ؛ فإن وجود بنت مخاض يمنع من أداء ابن لبون ، ولا يمتنع ذلك عند عدمها والأصل عدم ذلك النص .

(١) انظر ما تقدم تعليقاً (ص ١٨٦/ج ٤)

(٢) هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة : «نص بأنه يدل على عند الوجود لا عند العدم» والذي في النسخ المطبوعة هو الذي يتناسب مع التنظير الذي بعده .

كيف! وأن ما ذكروه معارض بقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ ، وقوله تعالى : ﴿اتبعوا ما أنزل الله إليكم من ربكم﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ .

وبقوله عليه السلام : «اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له»[1] ، وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاعتبار ، وترك العمل بحكم الله ورسوله ، وترك ما أنزل ، واقتفاء ما ليس له به علم ، وترك الاجتهاد المأمور به ، وهو خلاف ظاهر النص ، وإذا تعارضت الأدلة ؛ سلم لنا ما ذكرناه أولاً .

*** المسألة العاشرة :**

اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال للمجتهد : احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب[2] ؛ فأجاز ذلك قوم ، ولكن اختلفوا ؛ فقال موسى بن عمران[3] بجواز ذلك مطلقاً للنبي وغيره من العلماء .

وقال أبو علي الجبائي بجواز ذلك للنبي خاصة في أحد قوليه .

وقد نقل عن الشافعي في كتاب «الرسالة» ما يدل على التردد بين الجواز

---

(١) جزء من حديث رواه البخاري ومسلم من طريق علي لكن بلفظ : «اعلموا . . .» إلخ ، ولو صحت رواية : «اجتهدوا» لما صح حملها على خصوص الاجتهاد في استنباط الأحكام من الأدلة ؛ فإنه اصطلاح حادث .

(٢) هذه المسألة من علم الكلام لا من أصول الفقه ، فإن البحث في جواز أن يقول الله لنبيه أو للمجتهد من أمته : «أحكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب» ، أو تفويضه ذلك إليهم فعلاً ووقوعه منه ؛ بحث عن حكم صفة من صفات الله الفعلية المتصلة بالتشريع وبالقدر توفيقاً وتسديداً ، وموضوع ذلك علم الكلام ؛ فينبغي أن يكتفى ببحثها فيه ، وإن بحثت في أصول الفقه ؛ فليكن ذلك من المبادىء الكلامية ؛ كمباحث الحاكم ، أو قبل مسائل الاجتهاد ؛ لرجوع بعض أدلة المسألة الأولى من مسائل الاجتهاد إليه .

(٣) «موسى بن عمران» ؛ وفي «مسودة آل تيمية» : «يونس بن عمران» ، وفي «المعتمد» لأبي الحسين البصري : «مويس بن عمران ؛ فلينظر .

والمنع ، ومنع من ذلك الباقون .

والمختار جوازه دون وقوعه ، لكن لا بد من الإشارة إلى حجج عول عليها المجوزون بعضها يدل على الجواز ، وبعضها يدل على الوقوع ، والتنبيه على ضعفها ؛ كالجاري من عادتنا ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المعتمد في هذه المسألة[1] .

وقد احتجوا بالنص ، والإجماع ، والمعقول :

أما النص ؛ فمن جهة الكتاب والسنة .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما حرم أسرائيل على نفسه﴾ أضاف التحريم إليه ، فدل على كونه مفوضاً إليه .

وأما السنة ؛ فمن وجوه ، منها ما روي عن النبي عليه السلام أنه لما قال في مكة : «لا يختلي خلاها ولا يعضد شجرها» قال له العباس : إلا الإذخر ؛فقال النبي عليه السلام : «إلا الإذخر»[2] .

ومعلوم أن ذلك لم يكن إلا من تلقاء نفسه ؛ لعلمنا بأن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة ، ولولا أن الحكم مفوض إليه ؛ لما ساغ ذلك .

ومنها قوله عليه السلام : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»[3] ؛ ومنها قوله عليه السلام : «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق»[4] .

---

(١) قارن بين اختياره هنا واختياره في المسألة الأولى والثانية من مسائل الاجتهاد ، وبين ما ذكر فيها من الأدلة ومناقشتها لتعرف منهج الآمدي في اختياره واستدلاله ونقاشه .

(٢) تقدم (ص ٢٠٢/ ج ٤) .

(٣) رواه الجماعة .

(٤) جزء من حديث رواه أحمد وأبو داود من طريق علي بلفظ : «قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق ؛ فهاتوا صدقة الرقة . . .» إلخ ، وفي البخاري ومسلم : «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة» .

ومنها ما روي أنه لما قيل له : أحجنا هذا لعامنا أم للأبد؟ فقال : «بل للأبد ولو قلت : نعم ؛ لوجب»[1] ، أضاف الوجوب والعفو إلى أمره وفعله ، ولولا أنه مفوض إلى اختياره لما جاز .

ومنها ما روي عنه عليه السلام أنه أمر منادياً يوم فتح مكة : «أن اقتلوا ابن حبابة وابن أبي سرح ولو كانا متعلقين بأستار الكعبة»[2] ، ثم عفا عن ابن أبي سرح بشفاعة عثمان[3] ، ولو كان قد أمر بقتله بوحي ؛ لما خالفه بشفاعة عثمان .

ومنها ما روى عنه عليه السلام أنه لما قتل النضر بن الحارث ؛ جاءته بنت النضر ، فأنشدته :

مـــا كـــان ضـــرك لـــو مـــنـــنـــت وربمـــا
مَـــنَّ الـــفـــتـــى وهـــو المـــغـــيـــظ المحـــنـــق

فقال عليه السلام : «أما إني لو كنت سمعت شعرها ما قتلته»[4] ، ولو كان قتله

---

(١) يشير إلى ما رواه أحمد ومسلم والنسائي من طريق أبي هريرة قال : خطبنا رسول الله ﷺ ؛ فقال : «يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا» ؛ فقال رجل : أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ، ثلاثاً ؛ فقال النبي ﷺ : «لو قلت نعم لوجبت ، ولما استطعتم» ، وفي رواية ابن عباس عند أحمد والنسائي أن السائل الأقرع بن حابس .

(٢) يشير إلى ما رواه أبو داود والنسائي من حديث سعد بن أبي وقاص ؛ قال : لما كان فتح مكة أمن الرسول ﷺ الناس إلا أربعة وامرأتين ؛ وقال : «اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة» ، عكرمة ابن أبي جهل وعبدالله بن خطل ، ومقيس بن حبابة وعبدالله بن سعد بن أبي سرح . انظر «تلخيص الحبير» .

(٣) انظر ترجمة عبدالله بن سعد بن أبي سرح وتفصيل شفاعة عثمان له في كتاب «الإصابة» لابن حجر .

(٤) قائلة البيت هي : قتيلة ـ بالتصغير ـ بنت النضر بن الحارث القرشية من قصيدة لها ؛ مطلعها :

يا راكباً إن الأثيل مظنة ... من صبح خامسة وأنت موفق

وقد قيل : إن الأبيات مصنوعة . انظر القصة والقصيدة في ترجمة قتيلة في كتاب «الإصابة» لابن حجر ، وفي «سيرة ابن هشام» وفي «حاشية الأمير» على «مغني اللبيب» في مباحث «لو» .

بأمر من الله لما خالفه ، وإن سمع شعرها .

ومنها ما روي عنه عليه السلام : أنه لما قيل له إن ماعزاً رجم ؛ فقال : «لو كنتم تركتموه حتى أنظر في أمره»[1] ؛ وذلك يدل على أن حكم الرجم كان مفوضاً إلى رأيه ؛ ومنها قوله عليه السلام : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ؛ ألا فزوروها»[2] .

وعن لحوم الأضاحي : «ألا فانتفعوا بها»[3] ؛ وذلك يدل على تفويض الحل والحرمة في ذلك إليه .

وأما الإجماع ؛ فما نقل عن آحاد الصحابة فيما حكم به : «إن كان صواباً ؛ فمن الله ورسوله ، وإن كان خطأ ؛ فمني ومن الشيطان» أضاف الحكم إلى نفسه ولم ينكر عليه منكر ؛ فصار ذلك إجماعاً .

ومن ذلك ؛ ما شاع وذاع من رجوع آحاد الصحابة عما حكم به أولاً ، من غير نكير عليه ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه بل عن دليل من الشارع ؛ لما شاع ذلك منه ، ولما جاز تطابق الصحابة على عدم الإنكار عليه .

وأما المعقول ؛ فمن وجوه :

الأول : أنه إذا جاز تفويض الشارع إلى المكلف اختيار واحدة من خصال الكفارة ؛ جاز مثله في الأحكام .

الثاني : أنه إذا جاز أن يفوض إلى العامي العمل بما شاء من فتوى أي المجتهدين ؛ شاء من غير دليل ؛ جاز مثله في الأحكام الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين .

---

(١) انظر الكلام عليه في «تلخيص الحبير» ، وفي كتاب «الحدود» .

(٢) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم من طريق بريدة .

(٣) ورد تعليقاً في الجزء الثالث .

الثالث : أنه إذا جاز الحكم بالإمارة الظنية مع جواز الخطأ فيها عن الصواب ؛ جاز الحكم بما يختاره المجتهد من غير دليل ، وإن جاز عدوله عن جهة الصواب[1] .

ولقائل أن يجيب عن الآية : بأن إسرائيل لم يكن من جملة بنيه حتى يكون داخلاً في عموم الآية ، وعند ذلك فيحتمل أن إسرائيل حرم ما حرم على نفسه بالاجتهاد ، مستنداً إلى دليل ظني ، لا أنه عن غير دليل .

وعن الخبر الأول ؛ أنه قد قيل : أنّ الإذخر ليس من الخلا ؛ فلا يكون داخلاً فيما حرم ، وعلى هذا فإباحته تكون بناء على استصحاب الحال ، والاستثناء من العباس والنبي عليه السلام كان تأكيداً .

وبتقدير أن يكون مستثنى حقيقة مما حرم بطريق التأسيس ، لكن من المحتمل أن يكون ذلك بوحي سابق ؛ وهو الأولى ، لقوله تعالى في حق رسوله : ﴿وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى﴾ أما أن يكون ذلك من تلقاء نفسه من غير دليل ؛ فلا .

وعن الخبر الثاني ؛ أنه من الجائز أن الوحي نزل بتخييره في أمرهم بالسواك الشاق عند كل صلاة ، وعدم أمرهم بذلك لا أن أمره لهم بالسواك يكون من تلقاء نفسه ، ويجب اعتقاد ذلك لما سبق في الآية .

وعن الخبر الثالث ؛ أنه إنما أضاف العفو إلى نفسه ؛ بمعنى أنه لم يأخذ صدقة الخيل والرقيق منهم لا بمعنى أنه المسقط لها ، ودليله ما سبق في الآية .

وعن الخبر الرابع ؛ أن قوله : «ولو قلت نعم لوجب» لا يدل على أن

---

(١) الجواز الأول والثالث جواز شرعي ؛ بمعنى الإباحة ، والجواز الثاني والرابع عقلي ؛ بمعنى الإمكان .

الوجوب مستنداً إلى قوله «نعم» من تلقاء نفسه ؛ بل لأنه لا يقول ما يقول إلا بوحى ؛ لما سبق في الآية .

وعن الخامس ؛ أنه يجوز أن يكون قد أبيح القتل ، وتركه بالوحي بدليل ما سبق في الآية ، وهو الجواب عن قصة النضر بن الحارث وماعز .

وعن الخبر الأخير ؛ أنه إنما نهى ، وأباح بعد النهي بطريق الوحي ، لا أن ذلك من تلقاء نفسه .

وعن الإجماع ؛ أما إضافة الخطأ إلى أنفسهم ؛ فلا يدل على أن من حكم منهم أنه حكم من غير دليل ؛ بل يمكن أن يكون حكمه بناءً على ما ظنه دليلاً وهو مخطيء فيه ، ولو كان ذلك عن اختيار قد أبيح لهم العمل به لما شكوا في كونه صواباً .

وأما رجوع آحاد الصحابة عما حكم به إلى غيره ؛ فإنما كان ذلك لظهور الخطأ ؛ له فيما ظنه دليلاً على الحكم أولاً ، وقد سوغ له الحكم به ، أما أن يكون ذلك من غير دليل ؛ فلا .

وعن الوجه الأول من المعقول : أنه لا يلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد ، جواز ذلك في الأحكام الشرعية ، بدليل أن العامي له أن يتخير في خصال الكفارة ؛ ومن قال بجواز التخيير في الأحكام الشرعية لم يقض بجوازه لغير المجتهد ولو وقع التساوي بين الصورتين لجاز ذلك للعامي وهو ممتنع بالإجماع .

وبمثله يخرج الجواب عن الوجه الثاني .

وعن الوجه الثالث : أنه لا يلزم من جواز[1] العمل بالأمارة مع كونها مفيدة

(١) المراد هنا بالجواز : «الجواز الشرعي» .

للظن ، العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم .

والمعتمد في المسألة أن يقال : لو امتنع ذلك ؛ إما أن يمتنع لذاته أو لمانع من خارج ، الأول ؛ محال ، فإنا إذا قدرناه ؛ لم يلزم عنه لذاته محال في العقل[1] ، وإن كان لمانع من خارج ؛ فالأصل عدمه ، وعلى من يدعيه بيانه .

فإن قيل : يمتنع ذلك لأن الباري تعالى إنما شرع الشرائع لمصالح العباد ، فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد ؛ فاختيار العبد متردد بين أن يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة ، فلا نأمن من اختياره للمفسدة ، وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة .

والجواب عن هذا الإشكال : أنه مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ؛ وقد أبطلناه في موضعه[2] ، وإن سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى ، ولكن قد أمنا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله : (اختر فإنك لا تختر إلا الصواب)[3] .

فإن قيل : يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد ، كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ، ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد ؛ لجاز مثله في حق العامي ، وليس كذلك .

قلنا : دليل جواز ذلك من الشارع أنا لو قدرنا وروده منه ؛ لم يلزم عنه لذاته محال .

---

(١) انظر التعليق : (ص ١٧٠/ ج٤) .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً غير مرة .

(٣) هذا مجرد فرض وتقدير وقد ختمت الشرائع ولم يكن شيء مما فرض .

قولهم : إنه لا يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة .

قلنا : متى ؛ إذا أخبر الصادق بذلك أو إذا لم يخبر[1]؟

الأول ؛ ممنوع ، والثاني ؛ مسلم ، وعلى هذا فلو قال للعامي مثل ذلك ؛ كان جائزاً عقلاً ، ثم وإن سلمنا أنه لا يتفق اختيار المصلحة في الأفعال الكثيرة ، لكن متى إذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار ، أو إذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار ، الأول ؛ مسلم ، والثاني ؛ ممنوع .

فإن قيل : فيلزم من ذلك الإباحة وإسقاط التكليف .

قلنا : ليس كذلك ، بل هو إيجاب التخيير ، وإيجاب التخيير تكليف ، لا أنه إباحة وإسقاط للتكليف .

فإن قيل : إنما يحسن إيجاب ما يمكن الخلو منه ، ويمتنع الخلو من الفعل والترك ؛ فلا يحسن إيجابه .

قلنا : هذا وإن استمر في إيجاب الفعل وتركه ؛ فلا يستمر في التخيير بين الأحكام التي يتصور الخلو منها كالتخيير بين أن يكون الفعل محرماً أو واجباً ، وذلك بأن يقال له : اختر إما التحريم ، وإما الوجوب ، وإيهما اخترت ؛ فلا تختر إلا ما المصلحة فيه .

ولا يخفى جواز الخلو منهما بالإباحة ، وإن سلمنا أن المصلحة خارجة عن نفس الفعل المختار ، وأنه يمتنع اختيار المصلحة في الأفعال الكثيرة ، ولكن ما المانع من ذلك في الأفعال القليلة؟

فإن قيل : أنه إما أن يكون قد أوجب عليه اختيار ما المصلحة فيه ، أو

---

(١) تقدم تعليقاً : أن الشرائع ختمت ولم يخبر بشيء من ذلك .

خيَّره بين المصلحة والمفسدة ، فإن كان الأول ؛ فقد كلفه ما لا يطاق ، حيث أوجب عليه اختيار المصلحة من غير دليل ، وإن كان الثاني ؛ فهو محال على الشارع ، لما فيه من الإذن منه في فعل المفسدة وهو خارج عن العدل .

قلنا : إن أوجب عليه اختياره المصلحة ، وإن كان تكليفاً بما لا يطاق ؛ فهو جائز على ما سبق تقريره ، وإن خيَّره بين أمرين ؛ فلا يمتنع ذلك ، كما أنه يوجب عليه الحكم بما أوجبه ظنه من الأمارة الظنية ، وإن كان مخطئاً مرتكباً للمفسدة كما تقرر قبل ، وإذا جاز إيجاب فعل ما هو مفسدة مع عدم علم المكلف به ؛ جاز التخيير بين المصلحة والمفسدة ، مع عدم علم المكلف بذلك[1] .

*** المسألة الحادية عشرة :**

القائلون بجواز الاجتهاد للنبي عليه السلام ؛ اختلفوا في جواز الخطأ عليه في اجتهاده ؛ فذهب بعض أصحابنا إلى المنع من ذلك .

وذهب أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة إلى جوازه ، لكن شرط أن لا يقر عليه ، وهو المختار ، ودليله المنقول والمعقول .

أما المنقول ؛ فمن جهة الكتاب والسنة .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾ وذلك يدل على خطئه في إذنه لهم .

وقوله تعالى في المفاداة في يوم بدر : ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى

---

(١) مقتضى ما قبله أن يقول : وإذا جاز إيجاب ما قد يكون مفسدة في الواقع ؛ لظن المكلف أو علمه أنه مصلحة جاز التخيير بين ما هو مصلحة وما هو مفسدة لظن المكلف أو علمه أن كلاً منهما يفضي إلى المصلحة على السواء .

حتى يثخن في الأرض﴾ إلى قوله تعالى : ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عظيم﴾[1] ، حتى قال النبي عليه السلام : «لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه إلا عمر»[2] ؛ لأنه قد أشار بقتلهم ونهى عن المفاداة ، وذلك دليل على خطئه في المفاداة .

وقوله تعالى : ﴿إنما أنا بشر مثلكم﴾[3] أثبت المماثلة بينه وبين غيره ، وقد جاز الخطأ على غيره ؛ فكان جائزاً عليه ، لأن ما جاز على أحد المثلين ؛ جاز على الآخر .

وأما السنة ؛ فما روي عن النبي عليه السلام ؛ أنه قال : «إنما أحكم بالظاهر ؛ وإنكم لتختصمون إلي ، ولعل أحدكم ألحن بحجته من بعض ، فمن قضيت له بشيء من مال أخيه ؛ فلا يأخذه ، فإنما يقطع له قطعة من النار»[4] ، وذلك يدل على أنه قد يقضي بما لا يكون حقاً في نفس الأمر .

وأيضاً ؛ما روي عنه عليه السلام ؛ أنه قال : «إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكروني» .

وأيضاً ؛ ما اشتهر عنه عليه السلام من نسيانه في الصلاة ، وتحلله عن ركعتين في الرباعية في قصة ذي اليدين ؛ وقول ذي اليدين : أقصرت الصلاة أم

---

(١) سبق أن هذا خطأ في الاجتهاد في تحقيق المناط في جزئيات ، وهو ما يسميه الشاطبي في «الموافقات» اجتهاداً عاماً وليس اجتهاداً في تأسيس تشريع وإنشاء قواعد تعتبر منهاجاً ، وهذ ما يسميه الشاطبي اجتهاداً خاصاً وكذا الكلام فيما يأتي بعد .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً (ص ٢٠١ / ج٤) .

(٣) ليس المراد بالآية إثبات المماثلة في البشرية من كل وجه حتى يصح الاستدلال بها على جواز الخطأ على النبي ﷺ ؛ كغيره من البشر ؛ فإن له خواص انفرد بها عن غيره ، وإنما المراد نفي الملكية عنه ؛ لدلالة السياق على ذلك ؛ فالحصر إضافي .

(٤) تقدم ما في ذلك تعليقاً : (ص ٢١٠ / ج٤) .

سهوت ؛ فقال النبي عليه السلام : «أحق ما يقول ذو اليدين؟» فقالوا : نعم[1] .

وأما المعقول ؛ فإنه لو امتنع وقوع الخطأ منه في اجتهاده ؛ فإما أن يكون ذلك لذاته ، أو لأمر من خارج ، لا جائز أن يقال بالأول ، فإنا لو فرضناه ؛ لم يلزم عنه المحال لذاته عقلاً[2] ، وإن كان لأمر خارج ؛ فالأصل عدمه ، وعلى مدعيه بيانه .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض من ثلاثة أوجه :

الأول : أنا قد أمرنا باتباع حكمه على ما قال تعالى : ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ فلو جاز عليه الخطأ في حكمه ؛ لكنا قد أمرنا باتباع الخطأ ، والشارع لا يأمر بالخطأ[3] .

الثاني : أن الأمة إذا اجمعت على حكم مجتهد فيه ؛ كان إجماعهم معصوماً عن الخطأ كما سبق بيانه ، ولو جاز على النبي الخطأ في اجتهاده ؛ لكانت الأمة أعلى رتبة منه ؛ وذلك محال .

الثالث : أن المقصود من البعثة وإظهار المعجزة اتباع النبي عليه السلام في الأحكام الشرعية ، إقامة لمصالح الخلق ، فلو جاز عليه الخطأ في حكمه ؛ لأوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه ، وذلك مما يخل بمقصود البعثة

---

(١) يشير إلى ما رواه البخاري ومسلم من طريق أبي هريرة ؛ إلا أن الآمدي اقتصر على محل الشاهد منه وتصرف في لفظه ، وقد قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص» : إن لهذا الحديث طرقاً كثيرة وألفاظاً مختلفة جمعها للحافظ صلاح الدين العلائي ، وتكلم عليها .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً : (ص ١٧٠/ ج ٤) .

(٣) إنما يلزم أمرنا بما أخطأ فيه والتردد فيما جاء به لو أقر على خطئه ونحن نقول : إنه تعالى لا يقره على خطئه .

وهو محال .

والجواب عن الإشكال الأول : أنه يلزم على ما ذكروه أمر الشارع للعامي ، باتباع قول المفتي مع جواز خطئه ، فما هو جواب لهم في صورة الإلزام ؛ فهو جواب لنا في محل النزاع .

وعن الإشكال الثاني : أن من الناس من منع من تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد ، فضلاً عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه .

ومنهم من جوزه وجوز مع ذلك مخالفته لإمكان الخطأ فيه ؛ كما سبق ذكره في مسائل الإجماع .

وبتقدير التسليم لانعقاد الإجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطأ فيه ؛ فلا مانع منه ، ولا يلزم من ذلك علو رتبة الأمة على رتبة النبي عليه السلام مع اختصاصه بالرسالة ، وكون عصمة الإجماع مستفادة من قوله ، وأنه الشارع المتبع ، وأهل الإجماع متبعون له ، ومأمورون بأوامره ، ومنهيون بنواهيه ، ولا كذلك بالعكس .

وعن الثالث : أن المقصود من البعثة ، إنما هو تبليغه عن الله تعالى أوامره ونواهيه ، والمقصود من إظهار المعجزات ، إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى ، وذلك مما لا يتصور خطؤه فيه بالإجماع ، ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاده ؛ فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ، ولا بطريق التبليغ ، بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين ، فتطرق الخطأ إليه في ذلك لا يوجب الإخلال بمعنى البعثة والرسالة .

*** المسألة الثانية عشرة :**

اختلفوا في النافي ، هل عليه دليل أو لا؟

منهم من قال : لا دليل عليه ، وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية .

ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضعين .

ومنهم من أوجبه عليه في القضايا العقلية دون الشرعية .

والمختار إنما هو التفصيل ، وهو أن النافي إما أن يكون نافياً بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه ، أو مدعياً للعلم أو الظن بالنفي .

فإن كان الأول ؛ فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ، ولا يلزمه ذلك ، كما لا يطالب على دعواه : أني لست أجد ألماً ولا جوعاً ولا حراً ولا برداً إلى غير ذلك .

وإن كان الثاني ؛ فلا يخلو إما أن يدعي العلم بنفي ما نفاه ضرورة ، أو لا بطريق الضرورة .

فإن كان الأول ؛ فلا دليل عليه أيضاً ، لأنه إن كان صادقاً في دعوى الضرورة ؛ فالضروري لا يطالب بالدليل عليه ، وإن لم يكن صادقاً في دعواه الضرورة ؛ فلا يطالب بالدليل عليه أيضاً ، فإنه ما ادعى حصوله له عن نظر ، ويكفي المنع في انقطاعه ، حيث أنه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك ، والنظر غير مدعى له ، وإن ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة ؛ فلا يخلو ، إما أن لا يكون قد حصل له بطريق مفض إليه ، أو يكون بطريق مفض إليه ، لا جائز أن يقال بالأول ، لأن حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضي إليه محال .

وإن كان الثاني ؛ فلا بد عند الدعوى والمطالبة بدليلها من ذكره وكشفه لينظر فيه ، وإلا كان قد كتم علماً نافعاً مست الحاجة إلى إظهاره ، ودخل تحت

قوله عليه السلام : «من كتم علماً نافعاً ؛ فقد تبوأ مقعده من النار» ؛ ولأنه لا فرق في ذلك في دعوى الإثبات والنفي[1] ، وقد وجب على مدعي الإثبات ذكر الدليل ، فكذلك في دعوى النفي ، كيف أن الإجماع منعقد على أن من ادعى الوحدانية لله تعالى وقدمه[2] ، أنه يجب عليه إقامة الدليل ، وإن كان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك ، وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والأولية ، ولهذا نبه الله تعالى على نفي آلهة غير الله على الدليل في قوله تعالى : ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا . . .﴾ الآية .

فإن قيل : فماذا تقولون فيما إذا ادعى رجل أنه نبي ، ولم تقم على دعواه بينة ، هل يلزم المنكرين لنبوته إقامة الدليل على أنه ليس نبي أو لا يلزم؟ .

وكذلك من أنكر وجوب صلاة سادسة ، أو صوم شوال ، أو المدعى عليه بحق ، إذا أنكر ما ادعى عليه به ، هل يلزمه إقامة الدليل على ما نفاه أو لا؟ إن قلتم بالأول ؛ فهو خلاف الإجماع ، وإن قلتم بالثاني مع كونه نافياً في قضية غير ضرورية ؛ فقد سلمتم محل النزاع .

قلنا : النفي في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل يدل على النفي ، غير أنه قد يكتفى بظهوره عن ذكره ، وهو البقاء على النفي الأصلي ، واستصحاب الحال مع عدم القاطع له ، وهو ما يدل على النبوة ، وما يدل على وجوب صلاة سادسة ، وعلى وجوب صوم شوال ، وشغل الذمة .

وإذا قيل : إن النافي عليه دليل ؛ فالدليل المساعد في ذلك إما نص وارد من الشارع يدل على النفي أو إجماع من الأمة ، وإما التمسك باستصحاب

---

(١) «في دعوى الإثبات والنفي» ؛ لعله : «بين دعوى الإثبات والنفي» .

(٢) ورد تعليقاً في الجزء الأول .

النفي الأصلي وعدم الدليل المغير القاطع ، وأما الاستدلال بانتفاء اللازم على انتقام الملزوم .

وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي؟ اختلفوا فيه[1] بناء على الاختلاف في جواز تخصيص العلة ، ولا فرق في ذلك بين قياس العلة والدلالة ، والقياس في معنى الأصل .

* * *

(١) هكذا في المطبوعة ، وعبارة المخطوطة : «اختلفوا فيه والصحيح أنه جائز ولا فرق . . .» إلخ ؛ فلينظر .

الباب الثاني

في التقليد، والمفتي، والمستفتي، وما فيه من الاستفتاء وما يتشعب عن ذلك من المسائل

أما التقليد[1] ؛ فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ، وهو مأخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه ، وذلك كالآخذ بقول العامي ، وأخذ المجتهد بقول من هو مثله[2] ، وعلى هذا ؛ فالرجوع إلى قول النبي عليه السلام وإلى ما أجمع عليه أهل العصر من المجتهدين ، ورجوع العامي إلى قول المفتي ، وكذلك عمل القاضي بقول العدول لا يكون تقليداً[3] ؛ لعدم عروه عن الحجة الملزمة .

أما في قبول قول الرسول ؛ فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة

---

(١) انظر : (ص ٢٦٠ / ج١٩ ، وص ١٥ / ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» ، وتفصيل الكلام على التقليد ومناظرة بين مقلد وصاحب حجة في (ج / ٢) من «أعلام الموقعين» .

(٢) أخذ العامي بقول العامي تقليد محرم ، وأخذ مجتهد في مسألة علم حكمها بقول مثله فيها محرم ، وأخذه بقول مثله في مسألة يمكنه أن يعرف حكمها مختلف فيه ؛ فكلام الآمدي هنا مجمل ، وسيجيء تفصيله لذلك .

(٣) الظاهر أن رجوع العامي إلى قول المفتي تقليد ، والظاهر جوازه لمن عجز عن الدليل ؛ أما عمل الحاكم بقول العدول فهو تحقيق مناط القاعدة الفقهية المستنبطة من الأدلة وتطبيقها على القضايا الجزئية ، ويسمى الاجتهاد بالمعنى العام ويكون من المقلد والمجتهد .

ووجوب قبول قول الإجماع قول الرسول ، ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين الإجماع على ذلك[1] ، وإن سمي ذلك تقليداً بعرف الاستعمال ؛ فلا مشاحة في اللفظ[2] .

وإما المفتي ؛ فلا بد وأن يكون من أهل الاجتهاد ، وإنما يكون كذلك بأن يكون عارفاً بالأدلة العقلية كأدلة حدوث العلم ، وإن له صانعاً ، وأنه واحد متصف بما يجب له من صفات الكمال والجلال ، منزه عن صفات النقص والخلل ، وأنه أرسل محمداً ﷺ وأيده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته ، وتبليغه للأحكام الشرعية ، وأن يكون مع ذلك عارفاً بالأدلة السمعية وأنواعها ، واختلاف مراتبها في جهات دلالاتها ، والناسخ والمنسوخ منها ، والمتعارضات ، وجهات الترجيح فيها ، وكيفية استثمار الأحكام منها ، على ما سبق تعريفه ، وأن يكون عدلاً ثقة حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الأحكام الشرعية ، ويستحب له أن يكون قاصداً للإرشاد ، وهداية العامة إلى معرفة الأحكام الشرعية ، لا بجهة الرياء والسمعة ، متصفاً بالسكينة والوقار ليرغب المستمع في قبول ما يقول ، كافاً نفسه عما في أيدي الناس ، حذراً من التنفير عنه .

وأما المستفتي ؛ فلا يخلو ، إما أن يكون عالماً قد بلغ رتبة الاجتهاد ، أو لم يكن كذلك .

---

(١) «ووجوب قبول الإجماع قول الرسول . . .» إلخ في العبارة تحريف أو تسامح في التعبير ، ولعل الأصل : «وأما في وجوب قبول أهل الإجماع ؛ فقول الرسول ، وأما في وجوب قبول قول المفتي والشاهدين فالإجماع» .

(٢) ليس هذا مجرد اختلاف في العبارة والاصطلاح بل الاختلاف بين حقائق مدلولات تلك العبارة يتبعه اختلاف في حكم بعضها واتفاق على حكم بعض آخر ؛ كما سيجيء .

فإن كان الأول قد اجتهد في المسألة وأداه اجتهاده إلى حكم من الأحكام ؛ فلا خلاف في امتناع اتباعه لغيره في خلاف ما أداه إليه اجتهاده .

وإن لم يكن قد اجتهد فيها ؛ فقد اختلفوا في جواز اتباعه لغيره من المجتهدين فيما أدى إليه اجتهاده ، وقد سبق الكلام فيه بجهة التفصيل وما هو المختار[1] .

وإن لم يكن من أهل الاجتهاد ؛ فلا يخلو ، إما أن يكون عامياً صرفاً لم يحصل له شيء من العلوم التي يرتقي بها إلى رتبة الاجتهاد ، أو أنه قد ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد .

فإن كان الأول ؛ فقد اختلف في جواز اتباعه لقول المفتي ، والصحيح أن وظيفته اتباع قول المفتي على ما يأتي ، وإن كان الثاني ؛ فقد تردد أيضاً فيه ، والصحيح أن حكمه حكم العامي .

وأما ما فيه الاستفتاء ؛ فلا يخلو ، إما أن يكون من القضايا العلمية أو الظنية الاجتهادية ؛ فإن كان الأول فقد اختلف أيضاً في جواز اتباع قول الغير فيه .

والحق امتناعه كما يأتي ، وإن كان الثاني ؛ فهو المخصوص بجواز الاستفتاء عنه ، ووجوب اتباع قول المفتي .

وإذا أتينا على ما حققناه ، فلنرجع إلى المسائل المتشبعة عنه وهي ثمان .

* المسألة الأولى :

اختلفوا في جواز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد في وجود

---

(١) انظر المسألة التاسعة من مسائل الاجتهاد .

الله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما لا يجوز عليه ، وما يجب له ، وما يستحيل عليه .

فذهب عبيدالله بن الحسن العنبري[1] والحشوية[2] والتعليمية إلى جوازه ، وربما قال بعضهم أنه الواجب على المكلف ، وإن النظر في ذلك والاجتهاد فيه حرام ، وذهب الباقون إلى المنع منه ؛ وهو المختار لوجوه .

الأول : أن النظر واجب ، وفي التقليد ترك الواجب ؛ فلا يجوز ، ودليل وجوبه أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿إن في خلق السماوات والأرض﴾ الآية ، قال عليه السلام : «ويل لمن لاكها بين لحييه ، ولم يتفكر فيها»[3] يوعد على ترك النظر والتفكر فيها ، فدل على وجوبه .

الثاني : أن الإجماع من السلف منعقد على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ، وما لا يجوز ، فالتقليد إما أن يقال أنه محصل للمعرفة ، أو غير محصل لها : القول بأنه محصل للمعرفة ممتنع لوجوه :

الأول : أن المفتي بذلك غير معصوم ، ومن لا يكون معصوماً ، لا يكون خبره واجب الصدق ، وما لا يكون واجب الصدق ؛ فخبره لا يفيد العلم .

الثاني : أنه لو كان التقليد يفيد العلم ؛ لكان العلم حاصلاً لمن قلد في

---

(١) «العنبري» : تقدمت ترجمته (ص ٢١٥ / ج ٤) .

(٢) انظر : «الحشوية» (ص ١٧١ / ج ١) .

(٣) ذكره الزمخشري في تفسير آية : ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار﴾ [آل عمران] ، وقال ابن حجر في كتابه «الكافِي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف» : رواه ابن مردويه في تفسير سورة الروم من رواية أبي جناب عن عطاء ، عن عائشة ؛ قال : لما نزلت هذه الآية : ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ ؛ قال رسول الله ﷺ : «ويح لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتفكر فيها» ، وفي «صحيح ابن حبان» : لما نزل : ﴿إن في خلق السموات والأرض﴾ [آل عمران] ؛ قال : «ويل لكل من قرأهن ولم يتدبرهن ويل له ، ويل له» . انظر «الكوكب المنير» للفتوحي .

حدوث العالم ، ولمن قلد في قدمه ؛ وهو محال لإفضائه إلى الجمع بين كون العلم حادثاً وقديماً .

الثالث : أنه لو كان التقليد مفيداً للعلم ؛ فالعلم بذلك أما إن يكون ضرورياً أو نظرياً ، لا يجوز أن يكون ضرورياً ، وإلا لما خالف فيه أكثر العقلاء ، ولأنه لو خلا الإنسان ودواعي نفسه من مبدء نشأته لم يجد ذلك من نفسه أصلاً ، والأصل عدم الدليل المفضي إليه فمن ادعاه لا بد له من بيانه .

الوجه الثالث من الوجوه : الأول أن التقليد مذموم شرعاً ؛ فلا يكون جائزاً ، غير أنا خالفنا ذلك في وجوب اتباع العامي للمجتهد ، وفيما ذكرناه من الصور فيما سبق لقيام الدليل على ذلك ، والأصل عدم الدليل الموجب للاتباع فيما نحن فيه ، فنبقى على مقتضى الأصل ، وبيان ذم التقليد قوله تعالى حكاية عن قوم : ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ ذكر ذلك في معرض الذم لهم .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض من وجوه :

الأول : أن النظر غير واجب لوجوه :

الأول : أنه منهي عنه ، ودليل النهي عنه الكتاب والسنة .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى :

﴿ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا﴾ والنظر يفضي إلى فتح باب الجدال ؛ فكان منهياً عنه .

وأما السنة : فما روي عن النبي عليه السلام أنه نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون في مسألة القدر ، وقال :

«إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا»[1] ؛ وقال عليه السلام : «عليكم بدين العجائز»[2] وهو ترك النظر ، ولو كان النظر واجباً ؛ لما كان منهياً عنه .

الثاني : أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة الخوض والنظر في المسائل الكلامية مطلقاً ، ولو وجد ذلك منهم ؛ لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ، ولو كان النظر في ذلك واجباً ؛ لكانوا أولى بالمحافظة عليه .

الثالث : أنه لم ينقل عن النبي عليه السلام ، ولا عن أحد من الصحابة والتابعين إلى زمننا هذا الإنكار على من كان في زمانهم من العوام ، ومن ليس له أهلية النظر على ترك النظر ، مع أنهم أكثر الخلق ، بل كانوا حاكمين بإسلامهم مقرين لهم على ما هم عليه .

الرابع : لو كان النظر في معرفة الله تعالى واجباً ؛ فإما أن يجب على العارف ، أو على غير العارف .

الأول ؛ محال لما فيه من تحصيل الحاصل .

والثاني ؛ يلزم منه أن يكون الجهل بالله تعالى واجباً ضرورة توقف النظر الواجب عليه ، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ولأنه يلزم منه توقف معرفة إيجاب الله تعالى على معرفة ذاته ، ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على إيجابه وهو دور .

---

(١) يشير إلى ما رواه أحمد في «مسنده» وابن ماجه في «سننه» من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : خرج علينا رسول الله ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر ؛ قال : فكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب ، قال : فقال لهم : «ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض ، بهذا هلك من كان قبلكم . . .» إلخ .

(٢) لا أصل بهذا اللفظ ، وقد روى الديلمي من حديث ابن عمر مرفوعاً : «إذا كان آخر الزمان واختلفت الأهواء ؛ فعليكم بدين أهل البادية والنساء» ، وفي سنده محمد بن البيلماني ضعيف جداً ، وقال القاري والصغاني : موضوع ، انظر «الجامع الصغير» للسيوطي ، و«كشف الخفا» للعجلوني .

المعارضة الثانية : أن النظر مظنة الوقوع في الشبهات ، واضطراب الآراء ، والخروج إلى الضلال بخلاف التقليد ؛ فكان سلوك ما هو أقرب إلى السلامة أولى ، ولهذا صادفنا أكثر الخلق على ذلك فكان أولى بالاتباع .

الثالثة : أن أدلة الأصول فيما يرجع إلى الغموض والخفاء أشد من أدلة الفروع ، فإذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة أدلتها دفعاً للحرج ؛ فلأن يجوز ذلك في الأصول أولى .

الرابعة : أن الأصول والفروع قد استويا في التكليف بهما ، وقد جاز التقليد في الفروع ، فكذلك في الأصول .

والجواب عن المعارضة الأولى بمنع النهي عن النظر .

وأما الآية : فالمراد بها إنما هو الجدال بالباطل على ما قال تعالى : ﴿وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق﴾ دون الجدال بالحق .

ودليله قوله تعالى : ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ .

ولو كان الجدال بالحق منهياً عنه ؛ لما كان مأموراً به ، ثم كيف يكون النظر منهياً عنه وقد أثنى الله تعالى على الناظرين بقوله تعالى : ﴿ويتفكرون في خلق السماوات والأرض﴾ .

أورد ذلك في معرض الثناء والمدح ، والمنهي عنه لا يكون ممدوحاً عليه ، وبه يخرج الجواب عن نهيه عن النظر في القدر .

وقوله عليه السلام : «عليكم بدين العجائز» لم يثبت ولم يصح[1] ، وإن صح ؛

---

(١) انظر التعليق : (ص ٢٧٤/ ج ٤) .

فيجب حمله على التفويض إلى الله تعلى فيما قضاه وأمضاه جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة .

قولهم : «لم ينقل عن أحد من الصحابة النظر في ذلك» يلزم منه نسبة الصحابة إلى الجهل بمعرفة الله تعالى ، مع كون الواحد منا عالماً بذلك وهو محال ، وإذا كانوا عالمين بذلك ؛ فليس العلم بذلك من الضروريات ، فتعين إسناده إلى النظر والدليل ، وإنما لم تنقل عنهم المناظرة في ذلك ، لصفاء أذهانهم ، وصحة عقائدهم ، وعدم من يحوجهم إلى ذلك ، وحيث نقل عنهم ذلك في مسائل الفروع ، فلكونها اجتهادية ، والظنون فيها متفاوتة بخلاف المسائل القطعية[1] .

قولهم : إن النبي ﷺ والصحابة لم ينكروا على العامة ترك النظر .

قلنا : إنما لم ينكروا ذلك ، لأن معرفة الواجبة كانت حاصلة لهم ، وهي المعرفة بالدليل من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل .

قولهم : «إن وجوب النظر يلزم منه وجوب الجهل بالله تعالى» ؛ إنما يلزم

---

(١) كان الصحابة أعرف بالله تعالى وأبعد نظراً وأدق فهماً في نصوص الشريعة ممن جاء بعدهم لصفاء أذهانهم ومكانهم من النبي ﷺ ، ونزول الوحي عليه ، ولم يكن بينهم اختلاف في التوحيد ، ولا مناظرات في مسائله لرجوعهم إلى الفطرة السليمة ، والأدلة العقلية الصريحة ، ونصوص الشريعة الصحيحة ، وبعدهم عن موارد الشبه ومنازع الأهواء ، ولأنهم لم يتكلفوا الكلام في تفاصيل لم تدع الضرورة إلى البحث فيها ، ولا خاضوا فيما لا يعنيهم من المسائل ؛ مثل : الوجود عين الموجود أو غيره ، والصفة عين الموصوف أو غيره ، ورؤية الخلق لربهم بكيف أو لا ، وفي جهة أو لا ، وتعريف الزمان ، والحركة ، والسكون ، وبقاء العرض زمانين . . . ، إلى أمثال ذلك مما تكلف القول فيه كثير من الباحثين بعدهم ، فأورثهم حيرة وحاد بهم عن الجادة ، وإنما تكلموا في تفاصيل الفروع لوقوعها ، وضرورة الناس إلى معرفة أحكامها ، واختلفوا في مسائل منها ؛ للإجمال في الأدلة ، وللتفاوت في البلاغ والفهم ، ونحو ذلك من الأسباب ، واتفقوا في مسائل لم يوجد فيها المقتضي للخلاف .

ذلك أن لو كان الجهل مقدوراً للعبد وهو غير مسلم .

قولهم : «يلزم منه الدور» لا نسلم ذلك فإن الواجب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر كما سبق في مسألة شكر النعم .

قولهم : «إن النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتردي في الضلالات» .

قلنا : فاعتقاد من يقلده إما أن يكون عن تقليد أو نظر ، ضرورة امتناع كونه ضرورياً ، فإن كان الأول ؛ فالكلام فيمن قلده كالكلام فيه ، وهو تسلسل ممتنع .

وإن كان الثاني ؛ فالمحذور اللازم من النظر لازم في التقليد مع زيادة ، وهو احتمال كذب من قلده فيما أخبره به ، بخلاف الناظر مع نفسه فإنه لا يكابر نفسه فيما أدى إليه نظره .

قولهم : إن التقليد عليه الأكثر ، والسواد الأعظم .

قلنا : ذلك لا يدل على أنه أقرب إلى السلامة ، لأن التقليد في العقائد المضلة أكثر من الصحيحة ، على ما قال تعالى : ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله﴾ .

وقال تعالى : ﴿وقليل ما هم﴾ وقال عليه السلام : «تفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة ، واحدة ناجية ، والباقي في النار» وإنما كان ذلك لأن أدلة الحق دقيقة غامضة ، لا يطلع عليها سوى أصحاب الأذهان الصافية والعقول الراجحة ، مع المبالغة في الجد والاجتهاد ، وذلك مما يندر ويقل وقوعه[1] .

---

(١) أدلة الشريعة وإن كانت دقيقة ؛ إلا أنها واضحة في المراد منها ، ميسورة لمن تدبرها ورد متشابهها إلى محكمها ومجملها إلى مفصلها ، قال تعالى : ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر﴾ ، وفي الحديث : «تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك» ، وما كان الله ليعذر إلى عباده بتشريع لا تبلغه عقولهم ، ولا يدركه إلا النزر القليل منهم ، ولا ليكلفهم بما في فهمه عنت وحرج وهو العليم الحكيم والودود الرحيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وما كان رسوله ليلغز في بلاغه ولا ليعمّي في =

قولهم : إن أدلة الأصول أخفى ؛ فكان التقليد فيها أولى من الفروع ليس كذلك ، فإن المطلوب في الأصول القطع واليقين ، وذلك لا يحصل من التقليد ، بخلاف الفروع ؛ فإن المطلوب فيها الظن ، وهو حاصل من التقليد ؛ فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الأصول[1] .

وبه يكون الجواب عن المعارضة الأخيرة أيضاً .

*** المسألة الثانية :**

العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد وإن كان محصلاً لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهدين ، والأخذ بفتواه عند المحققين من الأصوليين ، ومنع من ذلك بعض المعتزلة البغداديين ، وقالوا : لا يجوز ذلك إلا بعد أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله .

ونقل عن الجبائي أنه أباح ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس ، والمختار إنما هو المذهب الأول ، ويدل عليه النص والإجماع والمعقول ، أما النص ؛ فقوله تعالى : ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ ، وهو عام لكل المخاطبين ، ويجب أن يكون عاماً في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع[2] ، وإلا ؛ كان متناولاً لبعض ما لا يعلم بعينه ، أو لا بعينه : والأول غير مأخوذ من دلالة اللفظ ، والثاني يلزم منه تخصيص ما

= تعليمه وإرشاده وهو أفصح الخلق وأكملهم بياناً ، وأرحمهم بأمته ، وإنما أُتي الناس من قبل الشره الفكري ودخولهم فيما لا يعنيهم بقصد أو بغير قصد واتباعهم لمتشابه النصوص ابتغاء الفتنة ، واتباعاً للهوى والوهم والخيال .

(١) المطلوب في الأصول والفروع يتفاوت في نظر الباحث حسب تفاوت البلاغ والفهم ، فما كان من ذلك ضرورياً لم يعذر فيه من بلغه ، وما كان للاجتهاد فيه مجال طلب كل بما أداه إليه اجتهاده سواء في ذلك الفروع والأصول .

(٢) قارن بين استدلاله بالآية على العموم ورأيه في صيغ العموم .

فهم من معنى الأمر بالسؤال ، وهو طلب الفائدة ببعض الصور دون البعض ، وهو خلاف الأصل ، وإذا كان عاماً في الأشخاص وفي كل ما ليس بمعلوم ؛ فأدنى درجات قوله : ﴿فاسألوا﴾ الجواز وهو خلاف مذهب الخصوم .

وأما الإجماع : فهو أنه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ، ويتبعونهم في الأحكام الشرعية ، والعلماء منهم يبادرون إلى إجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل ، ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير ، فكان إجماعاً على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً .

وأما المعقول : فهو أن من ليس له أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية ؛ إما أن لا يكون متعبداً بشيء ، وهو خلاف الإجماع من الفريقين ، وإن كان متعبداً بشيء ؛ فإما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد ، الأول ؛ ممتنع لأن ذلك مما يفضي في حقه وفي حق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش ، وتعطيل الصنائع والحرف ، وخراب الدنيا ، وتعطيل الحرث والنسل ، ورفع الاجتهاد ، والتقليد رأساً ، وهو من الحرج والإضرار المنفي بقوله تعالى : ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ وبقوله عليه السلام : «ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[1] ، وهو عام في كل حرج وضرار ، ضرورة كونه نكرة في سياق النفي .

غير أنا خالفناه في امتناع التقليد في أصول الدين ، لما بيناه من الفرق في مسألة امتناع التقليد في أصول الدين[2] ، ولأن الوقائع الحادثة الفقهية أكثر بأضعافٍ كثيرةٍ من المسائل الأصولية التي قيل فيها بامتناع التقليد ؛ فكان الحرج

---

(١) رواه مالك وعنه الشافعي عن يحيى المازني مرسلاً ، ورواه أحمد وعبدالرزاق وابن ماجه من طريق ابن عباس وفي سنده جابر الجعفي ، وهو ضعيف متهم بالكذب ، ولكن يشهد لمعناه أصول الشريعة في الكتاب والسنة .

(٢) تقدم ما فيه : (ص ٢٦٩/ ج ٤) .

في إيجاب الاجتهاد فيها أكثر ، فبقينا فيما عدا ذلك عاملين بقضية الدليل ، وهو عام في المسائل الاجتهادية وغيرها .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض بالكتاب والسنة والمعقول .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ .

والقول بالتقليد قول بما ليس بمعلوم ؛ فكان منهياً عنه .

وأيضاً قوله تعالى حكاية عن قوم : ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ ، ذكر ذلك في معرض الذم للتقليد ، والمذموم لا يكون جائزاً .

وأما السنة ؛ فقوله عليه السلام : «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[1] ، وقوله عليه السلام : «اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له»[2] .

والنصان عامان في الأشخاص وفي كل علم ، وهما يدلان على وجوب النظر .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن العامي لو كان مأموراً بالتقليد ؛ فلا يأمن أن يكون من قلده مخطئاً في اجتهاده ، وأنه كاذب فيما أخبره به ؛ فيكون العامي مأموراً باتباع

---

(١) رواه الطبراني في «الكبير» و«الأوسط» من طريق ابن مسعود ، وفيه عثمان بن عبدالرحمن القرشي ، عن حماد بن أبي سليمان ، وعثمان هذا ؛ قال فيه البخاري : مجهول . ولا يقبل من حديث حماد إلا ما رواه عنه القدماء شعبة والثوري والدستوائي ، ومن عدا هؤلاء رووا عنه بعد الاختلاط ، ورواه الطبراني في «الأوسط» من طريق أبي سعيد الخدري وفي سنده يحيى بن هاشم السمسار كذاب ، ورواه الطبراني في «الأوسط» عن ابن عباس ، وفي سنده عبدالله بن عبدالعزيز أبي رواد ضعيف جداً ، ورواه الطبراني في «الصغير» من طريق الحسين بن علي وفي سنده عبدالعزيز بن أبي ثابت ضعيف جداً .

انظر كتاب «العلم» من «مجمع الزوائد» .

(٢) تقدم تعليقاً : (ص ٢٥٣/ ج ٤) .

الخطأ والكذب ، وذلك على الشارع ممتنع .

الثاني : أن الفروع والأصول مشتركة في التكليف بها ؛ فلو جاز التقليد في الفروع لمن ظهر صدقه فيما أخبر به ؛ لجاز ذلك في الأصول .

والجواب عن الآية الأولى : أنها مشتركة الدلالة ، فإن النظر أيضاً والاجتهاد في المسائل الاجتهادية قول بما ليس لمعلوم .

ولا بد من سلوك أحد الأمرين ، وليس في الآية دليل على تعيين امتناع أحدهما ، كيف ويجب حملها على ما لم يعلم فيما يشترط فيه العلم تقليلاً لتخصيص العموم ، ولما فيه من موافقة ما ذكرناه من الأدلة .

وعن الآية الثانية : بوجوب حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم ، جمعاً بينها وبين ما ذكرناه من الأدلة .

وعن الخبر الأول : أنه متروك بالإجماع في محل النزاع ، فإن القائل فيه قائلان ؛ قائل بأن الواجب التقليد ، وقائل أن الواجب إنما هو النظر والعلم غير مطلوب فيهما إجماعاً .

وعن الثاني : لا نسلم دلالته على الوجوب على ما سبق تعريفه[1] ، وإن دل على وجوب الاجتهاد ، لكنه لا عموم له بالنسبة إلى كل مطلوب حتى يدخل فيه محل النزاع[2] ، وإن كان عاماً بلفظه ، لكن يجب حمله على من له أهلية الاجتهاد جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة .

وعن الوجه الأول : من المعقول أنه وإن اجتهد العامي ؛ فلا نأمن من وقوع الخطأ منه ، بل هو أقرب إلى الخطأ لعدم أهليته ، والمحذور يكون مشتركاً .

---

(١) سبق في المسألة الثانية من مسائل الأمر .

(٢) انظر هذا مع ما تقدم له في الاستدلال بآية : ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ .

وعن الوجه الثاني : ما سبق من الفرق[1] .

*** المسألة الثالثة :**

القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي اتفقوا على جواز استفتائه لمن عرفه بالعلم ، وأهلية الاجتهاد والعدالة بأن يراه منتصباً للفتوى ، والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد فيه ، وعلى امتناعه فيمن عرفه بالضد من ذلك .

واختلفوا في جواز الاستفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة .

والحق امتناعه على مذهب الجمهور ؛ وذلك لأنه لا نأمن أن يكون حال المسؤول كحال السائل في العامية المانعة من قبول القول .

ولا يخفى أن احتمال العامية قائم ، بل هو أرجح من احتمال صفة العلم والاجتهاد ، نظراً إلى أن الأصل عدم ذلك ، وإلى أن الغالب إنما هو العوام ، وإن اندراج من جهلنا حاله تحت الأغلب ؛ أغلب على الظن ، ولهذا امتنع قبول قول مدعي الرسالة وقبول قول الراوي والشاهد ، إذا لم يقم الدليل على صدقه .

فإن قيل : إذا لم يعرف العامي السائل عدالة المفتي ؛ فلا يخلو :

أما أن يقال : أنه يجب عليه البحث عن عدالته ، أو لا يجب .

فإن قيل بالأول ؛ فهو عدم خلاف ما الناس عليه في العادة من غير نكير .

وإن قيل بالثاني ؛ فلا يخفى أن احتمال عدم العدالة مقاوم لاحتمال العدالة .

وعند ذلك فاحتمال صدقه فيما يخبر به ، مقاوم لاحتمال كذبه .

وعند ذلك ؛ إما أن يلزم من جواز الاستفتاء مع الجهل بالعدالة جوازه مع

---

(١) تقدم ذلك في المسألة الأولى من مسائل التقليد .

الجهل بالعلم أو لا يلزم ؛ فإن لم يلزم فما الفرق؟ وإن لزم ؛ فهو المطلوب .

قلنا : لا نسلم جريان العادة بما ذكروه عند إرادة الاستفتاء ، وعلى هذا ؛ فلا بد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل أو عدلين .

وإن سلمنا أنه لا يحتاج إلى البحث عن ذلك ؛ فالفرق ظاهر ، وذلك لأن الغالب من حال المسلم ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد إنما هو العدالة ، وهو كاف في إفادة الظن ، ولا كذلك في العلم ، لأنه ليس الأصل في كل إنسان أن يكون عالماً مجتهداً ، ولا الغالب ذلك .

*** المسألة الرابعة :**

إذا استفتى العامي عالماً في مسألة فأفتاه ، ثم حدث مثل تلك الواقعة ؛ فهل يجب على المفتي أن يجتهد لها ثانياً ، ولا يعتمد على الاجتهاد الأول؟

اختلفوا فيه ، فمنهم من قال : لا بد من الاجتهاد ثانياً لاحتمال أن يتغير اجتهاده ، ويطلع على ما لم يكن اطلع عليه أولاً .

ومنهم من قال : لا حاجة إلى اجتهاد آخر ، لأن الأصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه أولاً .

والمختار إنما هو التفصيل ، هو أنه إما أن يكون ذاكراً للاجتهاد الأول ، أو غير ذاكر له ؛ فإن كان الأول ؛ فلا حاجة إلى اجتهاد آخر ، كما لو اجتهد في الحال وإن كان الثاني ؛ فلا بد عن الاجتهاد لأنه في حكم من لم يجتهد[1] .

*** المسألة الخامسة :**

اختلفوا في أنه هل يجوز خلو عصره من الأعصار عن مجتهد يمكن

---

(١) المناسب أن تذكر هذه المسألة والتي بعدها مع مسائل الاجتهاد في الباب الأول .

تفويض الفتاوى إليه؟[1] .

فمنع منه قوم كالحنابلة وغيرهم ، وجوّزه آخرون وهو المختار .

وذلك لأنه لو امتنع ؛ لامتنع ، إما لذاته أو لأمر من خارج .

الأول ؛ محال ، فإنا لو فرضنا وقوعه ؛ لم يلزم عنه لذاته محال عقلاً[2] .

وإن كان الثاني ؛ فالأصل عدمه وعلى مدعيه بيانه .

فإن قيل : دليل امتناعه النص والمعقول .

أما النص ؛ فقوله عليه السلام : «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأمر الله ، وحتى يظهر الدجال»[3] .

وأيضاً ؛ ما روي عنه عليه السلام أنه قال : «واشوقاه إلى إخواني!» قالوا : يا رسول ، ألسنا إخوانك؟ فقال : أنتم أصحابي ، إخواني قوم يأتون بعدي يهربون بدينهم من شاهق إلى شاهق ، ويصلحون إذا فسد الناس»[4] .

وأيضاً ؛ قوله عليه السلام : «العلماء ورثة الأنبياء»[5] وأحق الأمم بالوراثة هذه

---

(١) الاجتهاد قسمان : عام وخاص ؛ فالعام بذل الجهد في تطبيق أحكام الشريعة في حياتنا العملية ، ويكون من المجتهد والمقلد ، وقد اتفقوا على أنه لا يخلو منه زمان ، والخاص بذل الجهد في استنباط الأحكام من الأدلة ، وهذه وظيفة المجتهد المطلق وهو المراد هنا ، وقد سبق بيان شروطه واختلف في انقطاعه والصحيح أنه لا ينقطع لما يأتي في مناقشة أدلة المخالف .

(٢) تقدم ما فيه (ص ١٦٩/ ج ٤) .

(٣) أصل الحديث عند البخاري من طريق المغيرة بن شعبة ، وعند مسلم من طريق ثوبان وعندهما وعند أحمد من طريق معاوية بن أبي سفيان .

انظر كتاب «الاعتصام بالكتاب والسنة» من «صحيح البخاري مع فتح الباري» لابن حجر ، والجزء السابع من «مجمع الزوائد» .

(٤) في معناه ما رواه مسلم من حديث أبي هريرة ؛ قال : قال رسول الله ﷺ : «وددت أني رأيت إخواني» . قالوا : أولسنا إخوانك يا رسول الله؟ قال : «بل أنتم أصحابي ، وإخواني الذين لم يأتوا بعد» .

(٥) تقدم الكلام عليه (ص ٢٠٢ / ج ٤) .

الأمة ، وأحق الأنبياء بإرث العلم عنه ، نبي هذه الأمة .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه ؛ أثموا ، فلو جاز خلو العصر عمن يقوم به ؛ لزم منه اتفاق أهل العصر على الخطأ والضلالة ، وهو ممتنع لما سبق[1] .

الثاني : أن طريق معرفة الأحكام الشرعية إنما هو الاجتهاد ؛ فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد إليه في معرفة الأحكام ؛ أفضى إلى تعطيل الشريعة ، واندراس الأحكام ، وذلك ممتنع لأنه على خلاف عموم سابق من النصوص .

والجواب عما ذكروه من النصوص : أنها معارضة بما يدل على نقيضها .

فمن ذلك قوله عليه السلام : «بدأ الإسلام غريباً ، وسيعود كما بدأ»[2] .

وقوله عليه السلام : «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ، ولكن يقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالم ؛ اتخذ الناس رؤساء جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ؛ فضلوا وأضلوا»[3] .

وقوله عليه السلام : «تعلموا الفرائض وعلموها الناس ؛ فإنها أول ما ينسى»[4] .

---

(١) أي ؛ لما سبق في باب الإجماع من عصمة هذه الأمة فيما أجمعت عليه .

(٢) رواه مسلم من طريق أبي هريرة بلفظ : «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ وهو يأرز بين المسجدين كما تأرز الحية في جحرها» ، ورواه غيره من عدة طرق بألفاظ مختلفة .

(٣) رواه أحمد والبخاري ومسلم .

(٤) رواه أحمد من طريق ابن مسعود بلفظ : «تعلموا الفرائض وعلموها للناس فإني امرؤ مقبوض ، وإن العلم سيقبض وتظهر الفتن حتى يختلف الاثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما» ، وروي من طرق أخرى بألفاظ مختلفة وكلها لا تخلو من مطعن .

انظر : «تلخيص الحبير» .

وقوله عليه السلام : «لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة»[1] .

وقوله ﷺ : «خير القرون الذي أنا فيه ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه ، ثم تبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم»[2] .

إذا تعارضت النصوص ؛ سلم لنا ما ذكرناه من الدليل أولاً[3] .

وما ذكروه من الوجه الأول : من المعقول ، فجوابه أن يقال : متى يكون التفقه في الدين والتأهل للاجتهاد فرضاً على الكفاية في كل عصر ، إذا أمكن اعتماد العوام على الأحكام المنقولة إليهم في كل عصر عمن سبق من المجتهدين في العصر الأول بالنقل المغلب على الظن ، أو إذا لم يمكن ؟ الأول ؛ ممنوع ، والثاني ؛ مسلم ، ولكن لا نسلم امتناع ذلك .

وهذا هو الجواب عن الوجه الثاني من المعقول أيضاً .

---

(١) روى البخاري ومسلم من طريق أبي سعيد الخدري : أن رسول الله ﷺ قال : «لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه» قالوا : يا رسول الله! اليهود والنصارى؟ قال : «فمن» .

(٢) أصل الحديث في البخاري ومسلم وغيرهما من طريق عبدالله بن مسعود وعمران بن الحصين وعائشة وغيرهم .

(٣) هذه الأحاديث منها ما هو صحيح لكنه لا يعارض أدلة المخالف ، ومنها ما هو غير صحيح حتى ينهض لمعارضة الأدلة الصحيحة : أما الحديث الأول فالغربة لا تدل على عدم من يدافع عن الحق ممن تقوم بهم الحجة وربما أشعرت بوجوده بدليل قوله في آخره «فطوبى للغرباء . . .» إلخ ، وأما الثاني ؛ فيحمل على ما بعد إرسال الريح اللينة التي يقبض عندها روح كل مؤمن جمعاً بين الأدلة ، وأما الثالث ؛ فلم يصح كما تقدم بيانه ، وأما الرابع ؛ فليس فيه أكثر من اتباعهم سنن من كان قبلهم وقد بقيت منهم بقية على الدين الصحيح حتى آمنوا بمحمد ﷺ كعبد الله بن سلام ، وأما الخامس ؛ فعلى تقدير صحة قوله : «ثم تبقى حثالة . . .» إلخ ، يحمل على ما حمل عليه الثاني جمعاً بين الأدلة ، وأما ما استدل به على الجواز العقلي فقد تقدم ما فيه . انظر تفصيل القول في الاجتهاد العام والخاص ، وأدلة الطرفين في انقطاع الاجتهاد الخاص أول كتاب الاجتهاد من كتاب «الموافقات» للشاطبي .

* **المسألة السادسة :**

من ليس بمجتهد هل تجوز له الفتوى بمذهب غيره من المجتهدين كما هو المعتاد في زمننا هذا؟

اختلفوا فيه : فذهب أبو الحسين البصري وجماعة من الأصوليين إلى المنع من ذلك ، لأنه إنما يسأل عما عنده لا عما عند غيره ، ولأنه لو جازت الفتوى بطريق الحكاية عن مذهب الغير ؛ لجاز ذلك للعامي ؛ وهو محال مخالف للإجماع .

ومنهم من جوزه إذا ثبت ذلك عنده بنقل من يوثق بقوله .

والمختار أنه إذا كان مجتهداً في المذهب بحيث يكون مطلعاً على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده ، وهو قادر على التفريع على قواعد إمامه وأقواله ، متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك[1] ، كان له الفتوى تمييزاً له عن العامي ، ودليله انقطاع الإجماع من أهل كل عصر علي قبول مثل هذا النوع من الفتوى ، وإن كان لم يكن كذلك ؛ فلا .

* **المسألة السابعة :**

إذا حدثت للعامي حادثة وأراد الاستفتاء عن حكمها ؛ فإما أن يكون في البلد مفتٍ واحد أو أكثر ، فإن كان الأول ؛ وجب عليه الرجوع إليه والأخذ بقوله ، وإن كان الثاني ؛ فقد اختلف الأصوليون .

فمنهم من قال : لا يتخير بينهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم ، بل يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين من الأورع ، والأدين ، والأعلم ، وهو مذهب

---

(١) هذا بيان للمراد بمجتهد المذهب ، وقد سبق في مقدمة باب الاجتهاد تعريف المجتهد المطلق وبيان شروطه .

أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي ، وجماعة من الفقهاء والأصوليين ، مصيراً منهم إلى أن قول المفتيين في حق العامي ينزل منزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد ، وكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين ؛ فيجب على العامي الترجيح بين المفتيين ؛ إما بأن يتحفظ من كل باب من الفقه مسائل ويتعرف أجوبتها ويسأل عنها ، فمن أجابه أو كان أكثر إصابة ؛ اتبعه ، أو بأن يظهر له ذلك بالشهرة والتسامع ، ولأن طريق معرفة هذه الأحكام إنما هو الظن ، والظن في تقليد الأعلم الأدين أقوى ؛ فكان المصير إليه أولى .

وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء ، وسواء تساووا أو تفاضلوا ، وهو المختار .

ويدل على ذلك أن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين ، فإن الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم ؛ ولهذا قال عليه السلام : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ»[1] ، وقال عليه السلام : «أقضاكم علي ، وأفرضكم زيد ، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل»[2] ، وكان فيهم العوام ، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لا غير ، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين ، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود

---

(١) جزء من حديث العرباض بن سارية وقد تقدم الكلام عليه (ص ٢٥٠ / ج ٤) .

(٢) روي من طرق عدة بألفاظ مختلفة منها ما رواه الترمذي بلفظ : «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر وأشدهم في أمر الله عمر ، وأصدقهم حياء عثمان ، وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح» ، وفي رواية أبي يعلى وابن عدي من طريق ابن عمر : «وأقضاهم علي» . انظر اختلاف طرقه ومتونه ، والكلام على ما فيها من المطاعن في «التلخيص الحبير» و«كشف الخفا والإلباس» .

الأفضل ، ولو كان ذلك غير جائز ؛ لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه ، ويتأيد ذلك بقوله عليه السلام : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1] ، ولولا إجماع الصحابة على ذلك ؛ لكان القول بمذهب الخصوم أولى .

*** المسألة الثامنة :**

إذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث ، وعمل بقوله فيها ، اتفقوا على أنه ليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك إلى غيره[2] ، وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر؟ اختلفوا فيه .

فمنهم من منع منه ، ومنهم من أجازه ، وهو الحق نظراً إلى ما وقع عليه إجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي لكل عالم في مسألة ، وأنه لم ينقل عن أحد من السلف الحجر على العامة في ذلك ، ولو كان ذلك ممتنعاً ؛ لما جاز من الصحابة إهماله والسكوت عن الإنكار عليه ، ولأن كل مسألة لها حكم نفسها ؛ فكما لم يتعين الأول للاتباع في المسألة الأولى إلا بعد سؤاله ؛ فكذلك في المسألة الأخرى .

وأما إذا عين العامي مذهباً معيناً كمذهب الشافعي أو أبي حنيفة أو غيره ، وقال : أنا على مذهبه وملتزم له ، فهل له الرجوع إلى الأخذ بقول غيره في مسألة من المسائل؟!

---

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الأول وانظر : (ص ١٨٤/ ج ٤) .

(٢) حكى الشيخ زكريا الأنصاري في «غاية الوصول شرح لب الأصول» الخلاف في ذلك ؛ قال : والأصح أنه لو أفتى مجتهد عامياً في حادثة فله الرجوع عنه فيها إن لم يعمل بقوله فيها ، وثم مفتي آخر ، وقيل يلزمه العمل به بمجرد الإفتاء ؛ فليس له الرجوع إلى غيره ، وقيل يلزمه العمل به بالشروع في العمل ، بخلاف ما إذا لم يشرع ، وقيل يلزمه به أن التزمه ، وقيل يلزمه العمل به إن وقع في نفسه صحته . أ هـ .

اختلفوا فيه ، فجوزه قوم نظراً إلى أن التزامه لمذهب معين غير ملزم له .

ومنع من ذلك آخرون ، لأنه بالتزامه المذهب الأول ؛ صار لازماً له كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة معينة .

والمختار إنما هو التفصيل ، وهو أن كل مسألة من مذهب الأول اتصل عمله بها ؛ فليس له تقليد الغير فيها ، وما لم يتصل عمله بها ؛ فلا مانع من اتباع غيره فيها .

* * *

القاعدة الرابعة

في الترجيحات [1]

وتشتمل على مقدمة وبابين :

أما المقدمة ؛ ففي بيان معنى الترجيح ووجوب العمل بالراجح ، وما فيه الترجيح .

أما الترجيح ؛ فعبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر .

فقولنا : «اقتران أحد الصالحين» احتراز عما ليس بصالحين للدلالة ، أو أحدهما صالح ، والآخر ليس بصالح ؛ فإن الترجيح إنما يكون مع تحقق التعارض ، ولا تعارض مع عدم الصلاحية للأمرين أو أحدهما .

وقولنا : «مع تعارضهما» : احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما ؛ فإن الترجيح إنما يطلب عند التعارض لا مع عدمه ، وهو عام للمتعارضين مع التوافق في الاقتضاء ؛ كالعلل المتعارضة في أصل القياس كما يأتي . وللمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء كالأدلة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفياً وإثباتاً .

وقولنا : «بما يوجب العمل بأحدهما وإهمال الأخر» ؛ احتراز عما اختص

---

(١) انظر : (ص ٣٠٥ ـ ٣١٥) من «مسودة آل تيمية» .

به أحد الدليلين عن الآخر من الصفات الذاتية أو العرضية ، ولا مدخل له في التقوية والترجيح .

وأما أن العمل بالدليل الراجح واجب فيدل عليه ما نقل وعلم من إجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظَّنّيْن ، وذلك ؛ كتقديم خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين[1] على خبر أبي هريرة في قوله : «إنما الماء من الماء»[2] ، وما روت عن النبي عليه السلام : أنه كان يصبح جنباً وهو صائم[3] على ما رواه أبو هريرة من قوله عليه السلام : «من أصبح جنباً فلا صوم له»[4] ؛ لكونها أعرف بحال النبي عليه السلام ، وكانوا لا يعدلون إلى الآراء والأقيسة إلا بعد البحث عن النصوص واليأس منها ، ومن فتش عن أحوالهم ونظر في وقائع اجتهاداتهم علم علماً لا يشوبه ريب ، أنهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظَّنّيْن دون أضعفهما .

ويدل على ذلك أيضاً ؛ تقرير النبي عليه السلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضياً ، على ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض ؛ كما سبق تقريره غير مرة[5] ؛ ولأنه إذا كان أحد الدليلين راجحاً ؛ فالعقلاء يوجبون بعقولهم العمل

---

(١) يشير إلى ما رواه أحمد والترمذي والنسائي من طريق عائشة : أن النبي ﷺ قال : «إذا التقى الختانان ؛ فقد وجب الغسل» ، وفي رواية : «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل» .

قال الترمذي : حسن صحيح وصححه ابن حبان ، أنظر طرقه واختلاف متنه وتفصيل الكلام عليه في «التلخيص الحبير» و«كشف الخفا» .

(٢) رواه مسلم من طريق أبي سعيد الخدري وأبو داود وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم .

انظر : «التلخيص الحبير» .

(٣) يشير إلى ما رواه البخاري ومسلم من حديث عائشة وأم سلمة : أنه ﷺ كان يصبح جنباً من جماع أهله ، زاد مسلم من حديث أم سلمة : ولا يقضي ، وزادها ابن حبان في حديث عائشة .

(٤) رواه البخاري ومسلم ، وقد رجع أبو هريرة عن ذلك لما بلغه حديث عائشة وأم سلمة ، وذكر بعض العلماء أن حديث أبي هريرة هذا منسوخ .

(٥) تقدم ما فيه تعليقاً .

بالراجح ، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية .

ولهذا ؛ قال عليه السلام : «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[1] .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول .

أما النص ؛ فقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ أمر بالاعتبار مطلقاً من غير تفصيل .

وأيضاً ؛ قوله عليه السلام : «نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر»[2] .

والدليل المرجوح ظاهر فجاز العمل به .

وأما المعقول ؛ فهو أن الأمارات الظنية المتعارضة لا تزيد على البينات المتعارضة والترجيح غير معتبر في البينات ، حتى أنه لا تقدم شهادة الأربعة على شهادة الاثنين .

قلنا : أما الآية ؛ فغايتها الأمر بالنظر والاعتبار ، وليس فيها ما ينافي القول : بوجوب العمل بالترجيح ، فإن إيجاب أحد الأمرين لا ينافي إيجاب غيره .

وأما الخبر ؛ فيدل على جواز العمل بالظاهر ، والظاهر هو ما ترجح أحد طرفيه على الآخر ، ومع وجود الدليل الراجح ؛ فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحاً من جهة مخالفته للراجح ؛ فلا يكون ظاهراً فيه .

وأما المعقول ؛ فلا نسلم امتناع الترجيح في باب الشهادة ، بل عندنا يقدم

---

(١) هذا أثر رواه أحمد والبزار والطبراني في «الكبير» من كلام ابن مسعود ؛ قال : «إن الله عز وجل نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير العباد ؛ فاصطفاه لنفسه وبعثه برسالاته . . .» إلخ .
انظر : (ص ١٩١/ ج ٤) .

(٢) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثاني

قول الأربعة على قول الاثنين ، على رأي لنا .

وإن سلمنا أنه لا اعتبار بالترجيح في باب الشهادة ؛ فإنما كان لأن المتبع في ذلك إنما هو إجماع الصحابة ، وقد ألف منهم اعتبار ذلك في باب تعارض الأدلة دون باب الشهادة .

وأما ما فيه الترجيح ؛ فهي الطرق الموصلة إلى المطلوبات ، وهي تنقسم إلى قطعي وظني .

أما القطعي ؛ فلا ترجيح فيه ؛ لأن الترجيح لا بد وأن يكون موجباً لتقوية أحد الطريقين المتعارضين على الآخر ، والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان ؛ فلا يطلب فيه الترجيح ، ولأن الترجيح إنما يكون بين متعارضين وذلك غير متصور في القطعي ؛ لأنه إما أن يعارضه قطعي أو ظني .

الأول محال ؛ لأنه يلزم منه : إما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الإثبات ، أو امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي أو العمل بأحدهما دون الآخر ، ولا أولوية مع التساوي .

والثاني أيضاً محال ؛ لامتناع ترجيح الظني على القاطع وامتناع طلب الترجيح في القاطع . كيف! وأن الدليل القاطع لا يكون في مقابلته دليل صحيح ؛ فلم يبق سوى الطرق الظنية .

والطرق الظنية منقسمة إلى : شرعية وعقلية ، وليس من غرضنا بيان العقلية بل الشرعية ، وهي : إما أن تكون موصلة إلى الظن بأمر مفرد ، وهي الحدود ، أو الظن بأمر مركب وهي الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال ؛ كما سبق تحقيقه ؛ فلنرسم في ترجيحات كل واحد من الطريقين باباً .

الباب الأول

في ترجيحات الطرق الموصلة إلى التصديقات الشرعية

والتعارض إما أن يكون بين منقولين أو معقولين أو منقول ومعقول ؛ فلنرسم في كل واحد قسماً .

القسم الأول

في التعارض الواقع بين منقولين والترجيح بينهم[1]

منه ما يعود إلى السند ، ومنه ما يعود إلى المتن .

ومنه ما يعود إلى المدلول ، ومنه ما يعود إلى أمر من خارج .

فأما ما يعود إلى السند ؛ فمنه ما يعود إلى الراوي ، ومنه ما يعود إلى نفس الرواية ، ومنه ما يعود إلى المروي ، ومنه ما يعود إلى المروي عنه .

فأما ما يعود إلى الراوي ؛ فمنه ما يعود إلى نفسه ، ومنه ما يعود إلى تزكيته .

(١) في صفحة (٤٨ ، ٨٥ ، ١٥٠ من ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية أمثلة كثيرة في التعارض والترجيح .

فأما ما يعود إلى نفس الراوي ؛ فترجيحات :

الأول : أن يكون رواة أحدهما أكثر من رواة الآخر ؛ فما رواته أكثر يكون مرجحاً ، خلافاً للكرخي ؛ لأنه يكون أغلب على الظن من جهة أن احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر أبعد من احتمال وقوعه في العدد الأقل ؛ ولأن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن .

ولا يخفى ؛ أن الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر كانت أغلب على الظن حتى ينتهي إلى القطع ، ولهذا ؛ فإنه لما كان الحد الواجب بالزنا من أكبر الحدود وأكدها جعلت الشهادة عليه أكثر عدداً من غيره . وأن النبي عليه السلام لم يعمل بقول ذي اليدين : أقصرت الصلاة أم نسيت؟ حتى أخبره بذلك أبو بكر وعمر . ولم يعمل أبو بكر بخبر المغيرة : أن النبي ﷺ أطعم الجدة السدس ، حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة . ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى ، حتى اعتضد بخبر أبي سعيد الخدري .

الثاني : أن يكون راوي أحد الحديثين مشهوراً بالعدالة والثقة بخلاف الآخر ، أو أنه أشهر بذلك فروايته مرجحة ، لأن سكون النفس إليه أشد والظن بقوله أقوى .

الثالث : أن يكون أحد الراويين أعلم وأضبط من الآخر أو أورع وأتقى ؛ فروايته أرجح لأنها أغلب على الظن .

الرابع : أن يكون أحد الراويين حالة روايته ذاكراً للرواية عن شيخه غير معتمد في ذلك على نسخة سماعه أو خط نفسه ، بخلاف الآخر ؛ فهو أرجح لأنه يكون أبعد من السهو والغلط .

الخامس : أن يكون أحد الراويين قد عمل بما روى ، والأخر خالف ما

روى ؛ فمن لم يخالف روايته أولى لكونه أبعد عن الكذب ؛ بل هو أولى من راوية لم يظهر منه العمل بروايته .

السادس : أن يكونا مرسلين وقد عرف من حال أحد الراويين أنه لا يروي عن غير العدل ؛ كابن المسيب ونحوه ، بخلاف الآخر ؛ فرواية الأول تكون أولى[1] .

السابع : أن يكون راوي أحد الخبرين مباشراً لما رواه ، والآخر غير مباشر ؛ فرواية المباشر تكون أولى لكونه أعرف بما روى ، وذلك ؛ كرواية أبي رافع : أن النبي عليه السلام نكح ميمونة وهو حلال[2] ؛ فإنه يرجح على رواية ابن عباس أنه نكحها وهو حرام[3] ؛ لأن أبا رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله .

الثامن : أن يكون أحد الراويين هو صاحب القصة ؛ كما روت ميمونة أنها قالت : «تزوجني رسول الله ونحن حلالان» ؛ فإنها تقدم على رواية ابن عباس ؛ لكونها أعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها ، خلافاً للجرجاني من أصحاب أبي حنيفة .

التاسع : أن يكون أحد الراويين أقرب إلى النبي عليه السلام حال سماعه من الآخر ؛ فروايته تكون أولى ، وذلك ؛ كرواية عمر إفراد النبي عليه السلام ؛ فإنها مقدمة

---

(١) إنما يستقيم ذلك عند من يحتج بالمرسل ، أما من لا يحتج به ؛ فلا تعارض بينهما عنده لعدم صلاحية كل من الخبرين لإثبات المطلوب .

(٢) حديث أبي رافع رواه أحمد والترمذي بلفظ : «تزوج النبي ﷺ ميمونة حلالاً وبنى بها حلالاً ، وكنت الرسول بينهما» .

(٣) حديث ابن عباس رواه الجماعة بلفظ : «تزوج ﷺ ميمونة وهو محرم» ، وزاد البخاري في روايته عن ابن عباس : «وبنى بها وهو حلال ، وماتت بسرف» .

على رواية من روى أنه قرن لأنه ذكر أنه كان تحت ناقته حين لبى النبي عليه السلام وأنه سمع إحرامه بالإفراد[1] .

العاشر : إذا كان أحد الراويين من كبار الصحابة والآخر من صغارهم ؛ فرواية الأكبر أرجح ، لأن الغالب أنه يكون أقرب إلى النبي عليه السلام حالة السماع لقوله عليه السلام : «ليليني منكم أولو الأحلام والنهى» ؛ ولأن محافظته على منصبه مما يوجب التحرز عن الكذب أكثر من الصغير .

الحادي عشر : إذا كان أحد الراويين متقدم الإسلام على الراوي الآخر ؛ فروايته أولى ؛ إذ هي أغلب على الظن لزيادة أصالته في الإسلام وتحرزه فيه[2] .

الثاني عشر : أن يكون أحد الراويين فقيهاً والآخر غير فقيه أو أفقه وأعلم بالعربية ؛ فخبره يكون مرجحاً ، لكونه أعرف بما يرويه لتمييزه بين ما يجوز وما لا يجوز .

الثالث عشر : أن يكون أحد الراويين أفطن وأذكى وأكثر تيقظاً من الآخر ؛ فروايته أولى لكثرة ضبطه .

الرابع عشر : أن يكون أحد الراويين روايته عن حفظ والآخر عن كتاب ؛ فالراوي عن الحفظ أولى لكثرة ضبطه .

الخامس عشر : إن كان أحد الراويين مشهور النسب بخلاف الآخر ؛ فروايته أولى لأن احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورة يكون أكثر .

---

(١) ذكر ابن القيم في كتابه «زاد المعاد» أقوال العلماء في حجة النبي ﷺ وأدلة كل منهم مع الترجيح ؛ فارجع إليه يفيدك علماً ومر انأعلى المقارنة بين المذاهب ومناقشة الأدلة ويريك كيف تجمع بينها أو ترجح بعضها على بعض .

(٢) «وتحريره» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة : «وتحرزه» ، وقد أثبتنا ما في المخطوطة .

السادس عشر : إذا كان في رواة أحد الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الآخر ؛ فالذي لا يلتبس اسمه أولى لأنه أغلب على الظن .

السابع عشر : أن يكون أحد الراويين قد تحمل الرواية في زمن الصبى والآخر في زمن بلوغه ؛ فرواية البالغ أولى لكثرة ضبطه .

وأما ما يعود إلى التزكية ؛ فترجيحات :

الأول : أن يكون المزكي لأحد الراويين أكثر من الآخر ، أو أن يكون المزكي له أعدل وأوثق ؛ فروايته مرجحة لأنها أغلب على الظن .

الثاني : أن تكون تزكية أحدهما بصريح المقال والآخر بالرواية عنه ؛ أو بالعمل بروايته ، أو الحكم بشهادته ؛ فرواية من تزكيته بصريح المقال مرجحة على غيرها ؛ لأن الرواية قد تكون عمن ليس بعدل ، وكذلك العمل بما يوافق الرواية والشهادة قد تكون بغيرها وهو موافق لها ، ولا يكون ذلك بهما ؛ ولا كذلك التزكية بصريح المقال .

الثالث : أن تكون تزكية أحد الراويين بشهادته ، والآخر بالرواية عنه ؛ فرواية المعمول بشهادته أولى ؛ لأن الاحتياط في الشهادة فيما يرجع إلى أحكام الجرح والتعديل أكثر منه في الرواية والعمل بها ، ولهذا ؛ قبلت رواية الواحد والمرأة دون شهادتهما ، وقبلت رواية الفروع مع إنكار الأصل لها على بعض الآراء ومن غير ذلك الأصل ؛ بخلاف الشهادة .

الرابع : أن تكون تزكية أحدهما بالعمل بروايته ، والآخر بالرواية عنه ؛ فالأول أرجح لأن الغالب من العدل أنه لا يعمل برواية غير العدل ، ولا كذلك في الرواية ؛ لأن كثيراً ما يروي العدل عمن لو سئل عنه لجرحه أو توقف في حاله .

وبالجملة ؛ فاحتمال العمل برواية غير العدل أقل من احتمال الرواية عن غير العدل واحتمال العمل بدليل غيره ، وإن كان قائماً ؛ إلا أنه بعيد عن البحث التام مع عدم الاطلاع عليه .

وأما ما يعود إلى نفس الرواية ؛ فترجيحات :

الأول : أن يكون أحد الخبرين متواتراً والآخر آحاداً ؛ فالمتواتر لتيقنه أرجح من الآحاد ، لكونه مظنوناً .

الثاني : أن يكون أحد الخبرين مسنداً ، والآخر مرسلاً ؛ فالمسند أولى لتحقق المعرفة برواية ، والجهالة برواي الآخر ، ولهذا ؛ تقبل شهادة الفرع إذا عرف شاهد الأصل ولا تقبل إذا شهد مرسلاً .

فإن قيل : الراوي إذا كان عدلاً ثقة وأرسل الخبر ؛ فالغالب أن لا يكون إلا مع الجزم بتعديل من روى عنه ، وإلا ؛ كان ذلك تلبيساً على المسلمين وهو بعيد في حقه ، وهذا بخلاف ما إذا ذكر المروي عنه ؛ فإنه غير جازم بتعديله ؛ فكان المرسل أولى[1] .

قلنا : التلبيس إنما يلزم بروايته عمن لم يذكره إذا لم يكن في نفس الأمر عدلاً أن لو وجب اتباعه في قوله ؛ وإنما يجب اتباعه في قوله ، أن لو ظهرت عدالة الأصل وهو دور ؛ كيف وأنه لو كان ذلك تعديلاً منه ؛ فهو غير مقبول لكونه تعديلاً مطلقاً ، وإن كان مقبولاً ؛ فإنما يقبل إذا كان مضافاً إلى شخص معين لم يعرف بفسق .

وأما إذا كان غير معين ؛ فلا ، لاحتمال أن يكون بحيث لو عينه لاطلعنا

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه عنه مع ما تقدم من اختياره للاحتجاج بالمرسل واستدلاله بدليل العقل ، ومناقشته وإجابته عنها في المسألة العاشرة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به في الجزء الثاني و(ص ٢٠٧ / ج ٤) .

من حاله على فسق قد جهله الراوي ، ثم ولو كان تعديلاً مقبولاً ؛ إلا أنه إذا كان مذكوراً مشهور الحال ، وقد عدل بمثل ذلك التعديل أو أعلى منه كان قبول قوله مصرحاً به وجزمه بعدالة من سكت عن ذكره بعد أن ظهر تعديل المذكور بتعديل غيره لا يكون موجباً للترجيح ؛ بل من ظهرت عدالته بطريق متفق عليه يكون أولى ممن ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه .

الثالث : أن يكون أحد الخبرين من مراسيل التابعين ، والآخر من مراسيل تابعي التابعين ؛ فما هو من مراسيل التابعين أولى ؛ لأن الظاهر من التابعي أنه لا يروي عن غير الصحابي ، وعدالة الصحابة بما ثبت من ثناء النبي عليه السلام ، وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب والسنة أغلب على الظن من العدالة في حق غيرهم من المتأخرين ، ولهذا ؛ قال عليه السلام : «خير القرون القرن الذي أنا فيه»[1] ، وقال عليه السلام : «أصحاب كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[2] ، ولم يرو مثل ذلك في حق غيرهم .

الرابع : أن يكون أحدهما معنعناً ، وطريق ثبوت الآخر الشهرة مع عدم النكير ، أو الإسناد إلى كتاب من كتب المحدثين ؛ فالمعنعن أولى لأنه أغلب على الظن .

أما بالنسبة إلى الطريق الأول ؛ فلمساواته له في عدم النكير وزيادته عليه برواية العدل عن العدل .

وأما بالنسبة إلى الطريق الثاني ؛ فلأنه أسلم من الغلط والتلبيس ، وأبعد عن التبديل والتصحيف .

---

(١) انظر التعليق : (١٨٤/ ج ٤) .

(٢) ورد تعليقاً في الجزء الأول ، انظر التعليق : (١٨٤ / ج ٤) .

الخامس : أن يكون أحدهما ثابتاً بطرق الشهرة والآخر بالإسناد إلى كتاب من كتب المحدثين ؛ فالمسند إلى كتب المحدثين أولى ، من جهة أن احتمال تطرق الكذب إلى ما دخل في صنعة المحدثين وإن لم يكن من كتبهم المشهورة بهم ، ولهذا ؛ فإن كثيراً ما اشتهر مع كذبه ورد المحدثين له .

السادس : أن يكون أحدهما مسنداً إلى كتاب موثوق بصحته ؛ كمسلم والبخاري ، والآخر مسنداً إلى إلى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالسقم ؛ كسنن أبي داود ونحوها ؛ فالمسند إلى الكتاب المشهور بالصحة أولى .

السابع : أن تكون رواية أحدهما بقراءة الشيخ عليه ، والآخر بقراءته هو على الشيخ ، أو بإجازته ، أو مناولته له ، أو بخط رآه في كتاب ، فما الرواية فيه بقراءة الشيخ أرجح ؛ لأنه أبعد عن غفلة الشيخ عما يرويه .

الثامن : أن تكون رواية أحدهما بالمناولة والآخر بالإجازة ، فالمناولة أولى ؛ لأن الإجازة غير كافية ، وهو أن يقول : «خذ هذا الكتاب وحدث به عني ؛ فقد سمعته من فلان» وعند ذلك ؛ فتكون إجازة وزيادة ، والإجازة تكون راجحة على رؤية الخط في الكتاب ؛ لأن الخطوط مما تشتبه ، ولا احتمال في نسبة لفظه إليه بالإجازة .

وكذلك ؛ لو قال الشيخ : «هذا خطي» ؛ فالإجازة تكون أولى ؛ لأن دلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه أظهر من دلالة خطه عليها .

وإذا كانت الإجازة أولى من الرواية عن الخط ، والمناولة أولى من الإجازة ؛ كانت المناولة أولى من الرواية عن الخط .

التاسع : أن يكون أحد الخبرين أعلى إسناداً من الآخر ؛ فيكون أولى لأنه كلما قلت الرواة كان أبعد عن احتمال الغلط والكذب .

العاشر : أن يكون أحد الخبرين قد اختلف في كونه موقوفاً على الراوي ، والآخر متفق على رفعه إلى النبي عليه السلام ؛ فالمتفق على رفعه أولى ؛ لأنه أغلب على الظن .

الحادي عشر : أن تكون رواية أحد الخبرين بلفظ النبي والآخر بمعناه ؛ فرواية اللفظ أولى لكونها أضبط وأغلب على الظن بقول الرسول .

الثاني عشر : أن تكون إحدى الروايتين بسماع من غير حجاب ، والأخرى مع الحجاب ، وذلك ؛ كرواية القاسم بن محمد[1] عن عائشة من غير حجاب ، لكونها عمة له : أن بريرة عتقت وكان زوجها عبداً ؛ فإنها تقدم على رواية أسود[2] عنها : أن زوجها كان حراً لسماعه عنها مع الحجاب ؛ لأن الرواية من غير حجاب شاركت الرواية مع الحجاب في السماع ، وزادت تيقن عين المسموع فيه .

الثالث عشر : إذا كانت إحدى الروايتين قد اختلفت دون الأخرى ؛ فالتي لا اختلاف فيها أولى لبعدها عن الاضطراب .

وأما ما يعود إلى المروي ؛ فترجيحات :

الأول : أن تكون رواية أحد الخبرين عن سماع من النبي عليه السلام ، والرواية الأخرى عن كتاب ؛ فرواية السماع أولى لبعدها عن تطرق التصحيف والغلط .

الثاني : أن تكون إحدى الروايتين عن سماع من النبي عليه السلام ، والأخرى عما جرى في مجلسه أو زمانه ، وسكت عنه ؛ فرواية السماع أولى لكونها أبعد عن غفلة النبي عليه السلام ، وذهوله ، بخلاف الرواية عما جرى في مجلسه ، وسكت

---

(١) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ، مات عام ١٠٦ . أو ١١٢هـ عن ٧٠ .

(٢) الأسود هو ابن يزيد بن قيس النخعي ، مات عام ٧٤ . أو ٧٥هـ .

عنه ؛ «فرواية السماع» أولى مما جرى في زمانه خارجاً عن مجلسه .

الثالث : أن تكون إحدى الروايتين عما خطره مع السكوت عنه أعظم من خطر المسكوت عنه في الرواية الأخرى ؛ فما خطره أعظم يكون أرجح لكون السكوت عنه أغلب على الظن في تقريره .

الرابع : أن تكون إحدى الراويتين عن صيغة النبي عليه السلام ، والأخرى عن فعله ؛ فرواية الصيغة تكون راجحة لقوة دلالتها وضعف الفعل ، ولهذا ؛ أن من خالف في دلالة الفعل وجواز الاحتجاج به لم يخالف في الصيغ ؛ لأن ما يفعله النبي عليه السلام إلى الاختصاص به أقرب من اختصاصه بمدلول الصيغة ؛ ولأن تطرق الغفلة إلى الإنسان في فعله أكثر منها في كلامه ، ولهذا ؛ قلما يتكلم الإنسان غافلاً بخلاف الفعل .

الخامس : أن يكون أحدهما خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى بخلاف الآخر ؛ فما لا تعم به البلوى أولى لكونه أبعد عن الكذب من جهة أن تفرد الواحد بنقل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب ، وذلك ؛ كمن تفرد بنقل قتل الملك في وسط السوق بمشهد من الخلق ، ولهذا ؛ كان مختلفاً فيه ومتفقاً على مقابله .

وأما ما يعود إلى المروي عنه ؛ فترجيحان :

الأول : أن يكون أحد الراويين قد روى عمن أنكر روايته عنه ؛ كما في حديث الزهري[1] ، بخلاف الراوي الآخر ؛ فما لم يقع فيه إنكار المروى عنه يكون أرجح ؛ لكونه أغلب على الظن .

(١) يشير إلى ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه ، عن ابن جريج ، عن سليمان بن موسى ، عن الزهري ، عن عروة ، عن عائشة : أن رسول الله ﷺ قال : «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل . . .» إلخ ؛ فإن الزهري أنكر أن يكون حدث به سليمان بن موسى .

الثاني : أن يكون الأصل في أحد الخبرين قد أنكر رواية الفروع عنه إنكار نسيان وقوف والآخر إنكار تكذيب وجحود ؛ فالأول أولى ؛ لأن غلبة الظن بالرواية عنه أكثر من غلبة الظن بالثاني .

وأما الترجيحات العائدة إلى المتن :

الأول منها : أن يكون أحدها أمراً والآخر نهياً ؛ فالنهي من حيث هو نهي مرجح على الأمر لثلاثة أوجه :

الأول : أن الطلب فيه الترك أشد ، ولهذا ؛ لو قدر كون كل واحد منهما مطلقاً ؛ فإن أكثر من قال بالخروج عن عهدة الأمر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي .

الثاني : أن محامل النهي وهي تردده بين التحريم والكراهة لا غير أقل من محامل الأمر لتردده بين الوجوب والندب والإباحة على بعض الآراء .

الثالث : أن الغالب من النهي طلب دفع المفسدة ، ومن الأمر طلب تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد أكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح .

الترجيح الثاني : أن يكون أحدهما آمراً ، والآخر مبيحاً ؛ فالآمر وإن ترجح على المبيح نظراً إلى أنه عمل به لا يصير مخالفاً للمبيح ، ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفي المباح وترجح جانب المأمور به ، إلا أن المبيح يترجح على الأمر من أربعة أوجه :

الأول : أن مدلول المبيح متحدد ومدلول الأمر متعدد كما سبق تعريفه ؛ فكان أولى .

الثاني : أن غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل الأمر بصرفه عن محمله

الظاهر إلى المحمل البعيد ، والعمل بالأمر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية ؛ والتأويل أولى من التعطيل .

الثالث : أن المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقديرين : على تقدير مساواته للآمر ورجحانه ، والعمل بمقتضى الأمر متوقف على الترجيح ، وما يتم العمل به على تقديرين يكون أولى مما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد .

الرابع : أن العمل بالمبيح بتقدير أن يكون الفعل مقصوداً للمكلف لا يختل ؛ لكونه مقدوراً له ، والعمل بالأمر يوجب الإخلال بمقصود الترك ، بتقدير كون الترك مقصوداً .

الترجيح الثالث : أن يكون أحدهما أمراً ، والآخر خبراً ؛ فالخبر يكون راجحاً لثلاثة أوجه :

الأول : أن مدلول الخبر متحد بخلاف الأمر ، على ما سبق ؛ فكان أولى لبعده عن الاضطراب .

الثاني : أن الخبر أقوى في الدلالة ، ولهذا ؛ امتنع نسخه على بعض الآراء بخلاف الأمر .

الثالث : أن العمل بالأمر يلزمه محذور الكذب في الخبر من كلام الشارع ؛ وهو فوق المحذرور اللازم من فوات مقصود الأمر ؛ فكان الخبر أولى .

الترجيح الرابع : أن يكون أحدهما ناهياً ، والآخر مبيحاً ؛ فالمبيح يكون مقدماً على ما عرف من الآمر .

الخامس : أن يكون أحدهما نهياً ، والآخر خبراً ؛ فالخبر مقدم على النهي على ما عرف في الأمر أيضاً .

السادس : أن يكون أحدهما مبيحاً ، والآخر خبراً ، فالخبر مقدم لما سبق في الوجه الثاني والثالث في الأمر إذا عارض الخبر .

السابع : أن يكون أحدهما مشتركاً والآخر غير مشترك ، بل متحد المدلول ؛ فما اتحد مدلوله أولى لبعده عن الخلل .

الثامن : أن يكون مدلول أحدهما حقيقياً ، والآخر مجازياً ؛ فالحقيقي أولى لعدم افتقاره إلى القرينة المخلة بالتفاهم .

التاسع : أن يكونا مشتركين ؛ إلا أن مدلولات أحدهما أقل من مدلولات الآخر ؛ فالأول أولى لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه .

العاشر : أن يكونا مجازين ؛ إلا أن أحدهما منقول مشهور في محل التجوز ؛ كلفظ الغائط بخلاف الآخر ؛ فالمنقول أولى لعدم افتقاره إلى القرينة .

الحادي عشر : أن يكون المصحح للتجوز في أحدهما أظهر وأشهر من الآخر ؛ فهو أولى .

الثاني عشر : أن يكون لفظ أحدهما مشتركاً ، والآخر مجاز غير منقول ، وقد ذكرنا ما يستحقه كل واحد منهما من الترجيح في اللغات تطريق في الأمر[1] بطريق الاستقصاء ؛ فعليك باعتباره والالتفات إليه .

الثالث عشر : أن يكونا حقيقين ؛ إلا أن أحدهما أظهر وأشهر ؛ فالأظهر مرجح .

الرابع عشر : أن تكون إحدى الحقيقتين متفقاً عليها والأخرى مختلفاً

---

(١) «في الأمر» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة : «في اللغات» والظاهر الجمع بينهما ؛ لأنه ذكر ذلك في مباحث اللغات كما في الجزء الأول ، وذكره باستقصاء في الصنف الأول من أصناف دلالات المنظوم التسعة / ج٤ ، وإن لم يكن كلاهما مراداً ؛ فالمخطوطة أولى .

فيها ؛ فالمتفق عليه أولى ؛ لأنه أغلب على الظن .

الخامس عشر : أن تكون دلالة أحدهما غير محتاجة إلى إضمار ولا حذف ؛ بخلاف الأخرى ؛ فالذي لا يحتاج إلى ذلك أولى لقلة اضطرابه .

السادس عشر : أن يكون أحدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعي ، والآخر بالوضع اللغوي ، وكل واحد منهما مستعمل في الشرع ؛ فهاهنا يظهر أن العمل باللفظ اللغوي يكون أولى لأنه من لسان الشارع مع كونه مقرراً لوضع اللغة ، وما هو عرفه ومصطلحه ، وإن كان من لسانه ؛ إلا أنه مغير للوضع اللغوي .

ولا يخفى أن العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير أولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير ؛ ولأنه أبعد عن الخلاف ، وهذا بخلاف ما إذا أطلق لفظاً واحداً وكان له مدلول لغوي ، وقد استعاره الشارع في معنى آخر ، وصار عرفاً له ؛ فإنه مهما أطلق الشارع ذلك اللفظ ؛ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي ؛ لأن الغالب من الشارع أنه إذا أطلق لفظاً وله موضوع في عرفه ، أنه لا يريد به غيره .

السابع عشر : أن يكون العمل بأحدهما يلزم منه الجمع بين مجازين ، والآخر لا يلزم منه غير مجاز واحد ؛ فالذي فيه مجاز واحد أولى ؛ لأنه أبعد عن الاضطراب وأقرب إلى الأصل .

الثامن عشر : أن يكون أحدهما دالاً على مطلوبه من وجهين أو أكثر ، والآخر لا يدل إلا من وجه واحد ؛ فالذي كثرت جهة دلالته أولى ؛ لأنه أغلب على الظن .

التاسع عشر : أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة دون الأخرى ؛ فالمؤكدة

أولى ، لأنه أقوى دلالة وأغلب على الظن ، وذلك كما في قوله عليه السلام : «فنكاحها باطل باطل باطل»[1] .

العشرون : أن تكون دلالة أحدهما على مدلوله بطريق المطابقة والآخر بدلالة الالتزام ؛ فدلالة المطابقة أولى لأنها أضبط .

الحادي والعشرون : أن يكونا دالين بجهة الاقتضاء ، إلا أن العمل بأحدهما في مدلوله ضرورة صدق المتكلم أو لضررة وقوع الملفوظ به عقلاً ، والآخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعاً ؛ كما سبق تعريفه[2] ؛ فما يتوقف عليه صدق المتكلم فوقوع الملفوظ به عقلاً أولى ، نظراً إلى بعد الخلف في كلام الشارع ، وامتناع مخالفة المعقول ، وقرب المخالفة في المشروع .

الثاني والعشرون : أن يكونا دالين بجهة التنبيه والإيماء ، إلا أن أحدهما لو لم يقدر كون المذكور فيه علة للحكم المذكور معه كان ذكره عبثاً وحشواً ، والآخر من قبيل ما رتب فيه الحكم على الوصف بفاء التعقيب ؛ فالذي لو لم يقدر فيه التعليل كان ذكره عبثاً أولى من الآخر ؛ نظراً إلى محذور العبث في كلام الشارع ، والغاؤه أتم من محذور المخالفة ؛ لدلالة حرف الفاء على التعليل ، وإمكان تأويلها بغير السببية بل وهو أولى[3] من سائر أنواع التنبيه والإيماء لما ذكرناه من

---

(١) يشير إلى ما رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث سليمان بن موسى ، عن الزهري ، عن عروة ، عن عائشة : أن النبي ﷺ قال : «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها ؛ فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ؛ فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها ؛ فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له» ، حسنه الترمذي ، وأعله جماعة بالإرسال .

انظر تفصيل الكلام عليه في «التلخيص الحبير» و«نصب الراية» .

(٢) سبق ذلك في المسألة التاسعة من مسائل العموم ج / ٢ .

(٣) «بل وهو أولى» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة ـ والظاهر أنه محرف ـ ولعل الأصل : «بل هو أولى . .» إلخ .

زيادة المحذور ، وما دل على العلية بفاء التعقيب لظهورها ، مقدم على ما عداه من باقي أقسام التنبيه والإيماء .

الثالث والعشرون : أن يكونا دالين بجهة المفهوم ؛ إلا أن أحدهما من قبيل مفهوم المخالفة ، والآخر من قبيل مفهوم الموافقة ؛ فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة من جهة أنه متفق عليه ، ومختلف في مقابله ، وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين :

الأول : أن فائدة مفهوم المخالفة التأسيس ، وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد ، والتأسيس أصل ، والتأكيد فرع ؛ فكان مفهوم المخالفة أولى .

الثاني : أن مفهوم الموافقة لا يتم إلا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق ، وبيان وجوده في محل السكوت ؛ وأن اقتضاءه للحكم في محل السكوت ؛ أشد .

وأما مفهوم المخالفة ؛ فإنه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبتقدير كونه غير متحقق في محل السكوت ، وبتقدير أن يكون أولى بإثبات الحكم في محل السكوت ، وبتقدير أن يكون له معارض في محل السكوت .

ولا يخفى أن ما يتم على تقديرات أربعة يكون أولى مما لا يتم إلا على تقدير واحد .

الرابع والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ودلالة الآخر من قبيل دلالة الإشارة ؛ فدلالة الاقتضاء أولى لترجحها بقصد المتكلم أو مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة الإشارة .

الخامس والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ؛

والآخر من قبيل دلالة التنبيه والإيماء ؛ فدلالة الاقتضاء أولى لتوقف صدق المتكلم أو مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة التنبيه والإيماء .

السادس والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ، والآخر من قبيل دلالة المفهوم ؛ فدلالة الاقتضاء أولى لوقوع الاتفاق عليها ووقوع الخلاف في مقابلها ؛ لأن ما يعترض دلالة الاقتضاء من المبطلات أقل مما يعترض المفهوم .

وبهذا ؛ كان ما كان من قبيل دلالة التنبيه والإيماء مقدماً على دلالة المفهوم .

السابع والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل المنطوق والآخر من قبيل دلالة غير المنطوق ؛ فالمنطوق أولى لظهور دلالته وبعده عن الالتباس ؛ بخلاف مقابله .

الثامن والعشرون : أن يكون أحدهما عاماً ، والآخر خاصاً ؛ فالخاص مقدم على العام ؛ لثلاثة أوجه :

الأول : أنه أقوى في الدلالة وأخص بالمطلوب .

الثاني : أن العمل بالعام يلزم منه إبطال دلالة الخاص وتعطيله ، ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام ؛ بل تأويله وتخصيصه ، ولا يخفى أن محذور التعطيل فوق محذور التأويل .

الثالث : أن ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص إليه وضعف الخصوص بسبب تأويله وصرفه عن ظاهره إلى مجازه ، ولا يخفى إن تطرق التخصيص إلى العمومات أكثر من تطرق التأويل إلى الخاص ؛ ولهذا كانت أكثر العمومات مخصصة ، وأكثر الظواهر الخاصة مقررة ؛ وبهذا يكون المطلق الدال

على واحد لا بعينه مرجحاً على العام .

التاسع والعشرون : أن يكون أحدهما عاماً مخصصاً ، والآخر غير مخصص ؛ فالذي لم يدخله التخصيص أولى لعدم تطرق الضعف إليه .

وعلى هذا ؛ فما كان عاماً من وجه ، وخاصاً من وجه يكون مرجحاً على ما هو عام من كل وجه ، وكذلك المطلق من وجه ، والمقيد من وجه مرجح على ما هو مطلق من كل وجه ، وما هو منطوق من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه دون وجه ، وكذلك الحقيقي من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه دون وجه .

الثلاثون : أن يكونا عامين ؛ إلا أن أحدهما من قبيل الشرط والجزاء ؛ والآخر من قبيل النكرة المنفية ؛ فقد يمكن ترجيح دلالة الشرط والجزاء ؛ لكون الحكم فيه معللاً بخلاف النكرة المنفية ، والمعلل أولى من غير المعلل ، وقد يمكن ترجح دلالة نفي النكرة ؛ بأن دلالته أقوى ، ولهذا ؛ كان خروج الواحد منه يعد خلفاً في الكلام ، عندما إذا قال : «لا رجل في الدار» وكان فيها رجل ؛ بخلاف مقابله .

وبهذا ؛ تكون دلالة النكرة المنفية أولى من جميع أقسام العموم .

الحادي والثلاثون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء ، والآخر من قبيل أسماء الجموع ، فالأول أولى ؛ لأن أكثر من خالف في صيغ العموم وافق على صيغة الشرط والجزاء ؛ ولأن الدلالة فيه مشيرة إلى الحكم والعلة بخلاف مقابله ، وبهذا ؛ يكون أولى من باقي أقسام العموم .

الثاني والثلاثون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل الجمع المعرف ، والآخر جمع منكر ؛ فالمعرف أولى لوجهين :

الأول : أن بعض من وافق على عموم الجمع المعرف خالف في المنكر ؛ فكان أقوى لقربه إلى الوفاق .

الثاني : أنه لا يدخله الإبهام بخلاف المنكر ؛ فكان أولى[1] ، وربما رجح المنَكَّر بكونه دالاً على عدد أقل من الجمع المعرف ، فكان أقرب إلى الخصوص فكان أولى .

الثالث والثلاثون : أن يكون أحدهما اسم جمع معرف ، والآخر اسم جنس دخله الألف واللام ؛ فاسم الجمع أولى لإمكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود ، بخلاف الجمع المعرف ؛ فكان أقوى عموماً ، وبهذا ؛ يكون مقدماً على «من» و«ما» .

الرابع والثلاثون : إذا كان أحدهما من قبيل اسم الجنس المعرف ، والآخر من قبيل من وما ؛ فمن وما أولى لعدم احتمالهما للعهد واحتمال ما قابلهما له .

الخامس والثلاثون : أن يكون أحد الظاهرين مضطرباً في لفظه بخلاف الآخر ؛ فغير المضطرب أولى لأنه أدل على الحفظ والضبط .

السادس والثلاثون : أن يكون أحدهما قد دل على الحكم وعلته ، والآخر دل على الحكم دون علته ؛ فالدال على العلة أولى ؛لأنه أقرب إلى الإيضاح والبيان .

السابع والثلاثون : أن يكون أحدهما قولاً ، والآخر فعلاً ؛ فالقول أولى لأنه أبلغ في البيان من الفعل ، وإن كان أحدهما قولاً وفعلاً ، والآخر قول فقط ؛ فالقول والفعل أولى لأنه أقوى في البيان .

الثامن والثلاثون : أن يكون أحدهما مشتملاً على زيادة لم يتعرض الآخر

---

(١) انظر ما اقتضاه هذا الوجه من تقديم العام على المطلق مع ما بنى عليه قوله فيما تقدم : «ولهذا يكون المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحاً على العام» .

لها ؛ كرواية من روى أنه عليه السلام كبر في الصلاة العيد سبعاً[1] ؛ فإنها مقدمة على رواية من روى أربعاً[2] ، لاشتمالها على زيادة علم خفي على الآخر .

التاسع والثلاثون : أن يكون أحد المنقولين الظاهرين إجماعاً ، والآخر نصاً[3] وسواء كان من الكتاب أو السنة ؛ فالإجماع مرجح لأن النسخ مأمون فيه بخلاف النص .

الأربعون : أن يكونا إجماعين ظاهرين إلا أن أحدهما قد دخل فيه جميع أهل العصر ، والآخر لم يدخل فيه سوى أهل الحل والعقد ؛ فالذي دخل فيه الجمع أولى لأنه أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف فيه .

الحادي والأربعون : أن يكون أحدهما قد دخل فيه مع أهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا أصوليين ، والأصوليون الذين ليسوا فقهاء ، وخرج عنه العوام ، والآخر بالعكس ؛ فالأول أولى لقربهم من المعرفة والإحاطة بأحكام الشرع واستنباطها من مداركها ؛ وبهذا المعنى يكون أيضاً ما دخل فيه الأصولي

---

(١) روى أحمد وابن ماجه من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : أنّ النبي ﷺ كبر في عيد اثنتي عشرة تكبيرة ؛ سبعاً في الأولى وخمساً في الآخرة ولم يصل قبلها ولا بعدها ، وفي رواية أبي داود والدارقطني : أن النبي ﷺ قال : «التكبير في الفطر سبع في الأولى وخمس في الآخرة ، والقراءة بعدهما كلتيهما ، وقد نقل الترمذي في «العلل المفردة» عن البخاري ؛ أنه قال : إنه حديث صحيح ، وقال العراقي : إسناده صالح ، انظر «التلخيص الحبير» .

(٢) يشير إلى ما رواه أبو داود أن أبا موسى الأشعري سئل : كيف كان رسول ﷺ يكبر في الأضحى والفطر؟ فقال أبو موسى : كان يكبر أربعاً تكبيره على الجنازة . ؛ فقال حذيفة : صدق والمشهور أنهم أسندوه إلى ابن مسعود . انظر : «التلخيص الحبير»

(٣) لا يوجد إجماع قطعي يناقض نصاً صحيحاً ، إلا إذا كان مع الإجماع نص صحيح معلوم للأمة يدل على نسخ النص المخالف للإجماع ، وإذا خالف الإجماع الظني نصاً من الكتاب والسنة قدم النص عليه .

انظر : (ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ ، ص ٢٦٧ وما بعدها / ج ١٩) من «مجموع الفتاوى» .

الذي ليس بفقيه ولم يدخل فيه الفقيه أولى مما هو بالعكس ؛ لأن الأصولي أعرف بمدارك الأحكام وكيفية تلقي الأحكام من المنطوق والمفهوم والأمر والنهي وغيره .

الثاني والأربعون : أن يكون أحدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر بخلاف الآخر ؛ فما دخل فيه المجتهد المبتدع أولى ؛ لأن الظاهر من حاله الصدق ؛ ولأنه أبعد عن الخلاف .

الثالث والأربعون : أن يكون أحدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع دون العوام ، والفروعيين الذين ليسوا أصوليين ، والأصوليون الذين ليسوا فراعيين ، والآخر بعكسه ؛ فما دخل فيه المجتهد المبتدع أولى إذ الخلل في قوله إنما هو من جهة كذبه فيما يقول ، والخلل في قول من عداه من المذكورين إنما هو من جهله وعدم إحاطته وعدم كماله ، ولا يخفى أن احتمال وقوع الخلل بجهة الكذب من الفاسق لحرمته وتعلق الإثم به أندر من الخلل الناشىء بسبب الجهل وعدم الإحاطة .

الرابع والأربعون : أن يكون أحد الإجماعين من الصحابة ، والآخر من التابعين ؛ فإجماع الصحابة أولى للثقة بعدالتهم وبعد تقاعدهم عن تحقيق الحق وإبطال الباطل وغلبة جدهم وكثرة اجتهادهم في تمهيد أحكام الشريعة ؛ ولأنه أبعد عن خلاف من خالف في إجماع غير الصحابة ، وعلى هذا ؛ فإجماع التابعين يكون مقدماً على إجماع من بعدهم لقربهم من العصر الأول ، ولقوله عليه السلام : «خير القرون القرن الذي أنا فيه ثم الذي يليه»[1] ؛ فإجماعهم يكون أغلب على الظن .

---

(١) انظر ما تقدم تعليقاً (ص ١٨٤ / ج ٤) ثم انظر كيف يتصور إجماع من التابعين على خلاف إجماع من الصحابة مع القول بعصمة الإجماع .

الخامس والأربعون : أن يكون أحد الإجماعين قد انقرض عصره ، بخلاف الآخر ؛ فما انقرض عصره يكون أولى لاستقراره وبعده عن الخلاف .

السادس والأربعون : أن يكون أحدهما مأخوذاً عن انقسام الأمة في مسألة من المسائل على قولين في أنه إجماع على نفي قول ثالث ، والإجماع الآخر على إثبات القول الثالث ؛ فالإجماع على إثباته أولى ، لأنه أبعد عن اللبس ، وعما يقول المنازع في الأول من وجوه القدح ويبديه من الاحتمالات .

السابع والأربعون : أن يكون أحدهما مسبوقاً بالمخالفة بخلاف الآخر ؛ فالذي لم يسبق بالمخالفة أولى لأنه أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف .

الثامن والأربعون : أن يكون أحدهما قد رجع بعض المجتهدين فيه عما حكم به موافقاً للباقين ؛ لدليل ظهر له بخلاف الآخر ؛ فما لم يرجع فيه بعض المجتهدين أولى لبعده عن المناقضة والخلاف فيه .

التاسع والأربعون : أن يكون أحدهما إجماع من الصحابة ؛ إلا أنه لم يدخل فيه غير المجتهدين ، والآخر من إجماع التابعين ؛ إلا أنه قد دخل فيه جميع أهل عصرهم ؛ فإجماع الصحابة أولى للوثوق بعدالتهم وزيادة جدهم ، كما سبق تقريره ، وفي معنى هذا يكون قد رجع واحد من الصحابة عن الواقعة ؛ بخلاف التابعين .

الخمسون : أن يكون أحدهما قد دخل فيه جميع أهل العصر ؛ إلا أنه لم ينقرض عصرهم والآخر بالعكس ؛ فما دخل فيه جميع أهل العصر أولى ؛ لأن غلبة الظن فيه متيقنة واحتمال الرجوع بسبب عدم انقراض العصر موهوم ، وفي معناه أن يكون ما لم ينقرض عصره قد دخل فيه المجتهد المبتدع ، أو الأصولي الذي ليس فروعياً أو الفروعي الذي بأصولي ، والآخر بخلافه .

الحادي والخمسون : أن يكون أحدهما غير مأخوذ من انقسام الأمة على قولين كما سبق ؛ إلا أنه لم ينقرض عصره ، والآخر بعكسه ؛ فالأول أولى نظراً إلى أن جهة الإجماع فيه أقوى بيقين ، أو رجوع الواحد عنه قبل انقراض العصر موهوم ، وفي معناه إذا كان أحد إجماعين قد انقرض عصره ؛ إلا أنه مسبوق بالمخالفة والآخر بعكسه .

الثاني والخمسون : أن يكون أحد الإجماعين مأخوذاً من انقسام الأمة على قولين ؛ إلا أنه غير مسبوق بمخالفة بعض المتقدمين ، والآخر بعكسه ؛ فالذي يكن مأخوذاً من انقسام الأمة على قولين أولى لقوة الإجماع فيه .

وأما الترجيحات العائدة إلى المدلول :

الأول منها : أن يكون حكم أحدهما الحظر ، والآخر الإباحة ؛ وهذا مما اختلف فيه ؛ فذهب الأكثر كأصحابنا وأحمد بن حنبل والكرخي والرازي من أصحاب أبي حنيفة إلى أن الحاظر أولى .

وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان إلى التساوي والتساقط ، والوجه في ترجيح ما مقتضاه الحظر أن ملابسة الحرام موجبة للمأثم بخلاف المباح ؛ فكان أولى بالاحتياط .

ولهذا ؛ فإنه لو اجتمع في العين الواحدة حظر وإباحة ؛ كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل ، قدم التحريم على الإباحة ، وكذلك إذا طلق بعض نسائه بعينها ثم أنسيها ، حرم وطء الجميع تقديماً للحرمة على الإباحة ، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام : «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام على الحلال»[1] ، وقال

---

(١) قال فيه ابن السبكي في «الأشباه والنظائر» نقلاً عن البيهقي : رواه جابر الجعفي عن ابن مسعود وفيه ضعف وانقطاع ؛ وقال العراقي في «تخريج منهاج الأصول» : لا أصل له ، وأدرجه ابن مفلح =

عليه السلام : «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[1] ؛ غير أنه قد يمكن ترجيح ما مقتضاه الإباحة من جهة أخرى ، وهي أنا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقاً ، ولو عملنا بما مقتضاه الإباحة ؛ فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر ؛ لأن الغالب أنه إذا كان حراماً فلا بد وأن تكون المفسدة ظاهرة ، وعند ذلك ؛ فالغالب أن المكلف يكون عالماً بها وقادراً على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح ؛ ولأن المباح مستفاد من التخيير قطعاً بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة ؛ فكان أولى .

وعلى هذا ؛ فلا يخفى وجه الترجيح بين ما مقتضاه الحرمة وما مقتضاه الندب .

الثاني : أن يكون مدلول أحدهما الحظر ، والآخر الوجوب ؛ فما مقتضاه التحريم أولى لوجهين :

الأول : هو أن الغالب من الحرمة إنما هو دفع مفسدة ملازمة للفعل أو تقليلها ، وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل أو تكميلها ، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد أتم من اهتمامهم بتحصيل المصالح ، ولهذا ؛ فإن من أراد فعلاً لتحصيل مصلحة ينفر عنه إذا عارضه في نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة ؛ كمن رام تحصيل درهم على وجه يلزم منه فوات مثله ، وإذا كان ما هو المقصود من التحريم أشد وآكد منه في الواجب ؛ كانت المحافظة عليه أولى ، ولهذا ؛ كان ما شرعت العقوبات فيه من فعل المحرمات أكثر من ترك الواجبات وأشد ؛ كالرجم المشروع في زنا المحصن .

= في أول كتابه في الأصول فيما لا أصل له . ا هـ من «كشف الخفا ، والإلباس» للعجلوني .

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن حبان من طريق الحسن بن علي بلفظ : «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ؛ فإن الصدق طمأنينة ، وأن الكذب ريبة» ورمز له السيوطي في «الجامع الصغير» برمز الصحة .

الوجه الثاني : أن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده ؛ فكانت المحافظة عليه أولى ، وذلك ؛ لأن مقصود الحرمة يتأتى بالترك ، وذلك كافٍ مع القصد له أو مع الغفلة عنه ، ولا كذلك فعل الواجب .

وأيضاً ؛ فإن ترك الواجب وفعل المحرم إذا تساويا في داعية الطبع إليهما ؛ فالترك يكون أيسر وأسهل من الفعل ؛ لتضمن الفعل مشقة الحركة وعدم المشقة في الترك ، وما يكون حصول مقصوده أوقع ؛ يكون أولى بالمحافظة عليه[1] .

الثالث : أن يكون حكم أحدهما الحرمة ، والآخر الكراهة ؛ فالحظر أولى لمساواته الكراهة في طلب الترك وزيادته عليه بما يدل على اللوم عند الفعل ، ولأن المقصود منهما إنما هو الترك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل ، والحرمة أوفى لتحصيل ذلك المقصود ؛ فكانت أولى بالمحافظة .

وأيضاً ؛ فإن العمل بالمحرم لا يلزم منه إبطال دلالة المقتضي للكراهة ، وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة مما يجوز معه الفعل ، وفيه إبطال دلالة المحرم .

ولا يخفى أن العمل بما لا يفضي إلى الإبطال يكون أولى ، وبما حققناه في ترجيح المحرم على المقتضي للكراهة يكون ترجيح الموجب على المقتضي للندب .

الرابع : أن يكون حكم أحدهما إثباتاً ، والآخر نفياً وذلك ؛ كخبر بلال : بأن النبي عليه السلام دخل البيت وصلى[2] ، وخبر أسامة : أنه دخل ولم

---

(١) انظر : (ص ٢٩٠ ـ ٣٠٦ / ج ١٩ ، وص ٨٥ ـ ١٥٩ / ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية ، والجزء الثاني من «الموافقات» ، ومبحث «الأوامر والنواهي» في الجزء الثالث منها .

(٢) يشير إلى ما رواه أحمد والبخاري ومسلم من حديث ابن عمر أنه قال : دخل النبي ﷺ البيت هو وأسامة ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة فأغلقوا عليهم الباب فلما فتحوا كنت أول من ولج فلقيت بلالاً ؛ فسألته : هل صلى النبي ﷺ ؟ قال : نعم بين العمودين اليمانيين .

يصل[1] ؛ فالنافي مرجح على المثبت ، خلافاً للقاضي عبدالجبار في قوله : أنهما سواء ، والمثبت وإن كان مترجحاً على النافي لاشتماله على زيادة علم ؛ غير أن النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت ، كانت فائدته التأكيد ، ولو قدرنا تأخره كانت فائدته التأسيس ، وفائدة التأسيس أولى لما سبق تقريره ؛ فكان القضاء بتأخيره أولى .

فإن قيل : إلا أنه يلزم من تأخره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه دون تقدمه .

قلنا : هو معارض بمثله ؛ فأنا لو قدرنا تقدم النافي ؛ فالمثبت بعده يكون نافياً لحكمه ورافعاً له .

فإن قيل : المثبت وإن كان رافعاً لحكم النافي على تقدير تأخره عنه ؛ فرافع لما فائدته التأكيد ، ولو قدرنا تأخر النافي كان مبطلاً لما فائدته التأسيس ؛ فكان فرض تأخر المثبت أولى .

قلنا : إلا أنه وإن كانت فائدة النافي التأكيد على تقدير تقدمه ؛ فالمثبت يكون رافعاً لحكم تأسيسي ، وهو الباقي على الحال الأصلي وزيادة ما حصل من النافي من التأكيد ، ولا كذلك ما لو كان النافي متأخراً ؛ فإنه لا يرفع غير التأسيس ، وما لا يفضي إلى رفع التأسيس مع التأكيد يكون أولى مما يفضي إلى رفع الأمرين معاً ، وما يقال : من أن المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق ، والنافي غير مجمع على إفادته لحكم شرعي ، والغالب من الشارع أنه لا يتولى بيان غير الشرعي ؛ فمع أنه غير سديد من جهة أن الحكم الشرعي غير مقصود لذاته ؛ وإنما هو مقصود لحكمته لكونه وسيلة إليها ، وحكمة الإثبات وإن كانت

(١) يشير إلى ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس : أن النبي ﷺ كبر في البيت ولم يصل فيه ؛ ولم يكن ابن عباس دخل معهم البيت فيحتمل أنه أخذه عن أسامة بن زيد .

مقصودة ؛ فكذلك حكمة النفي . فهو معارض من جهة أن الغالب من الشارع على ما هو المألوف منه إنما هو التقرير لا التغيير ، وعلى هذا ؛ فالحكم للنفي الأصلي يكون أولى من المغير .

الخامس : أن يكون حكم أحدهما معقولاً ، والآخر غير معقول ؛ فما حكمه غير معقول وإن كان الثواب بتلقيه أكثر لزيادة مشقته ؛ كما نطق به الحديث[1] ؛ إلا أن مقصود الشارع بشرع ما هو معقول أتم مما ليس بمعقول ؛ نظراً إلى سهولة الانقياد وسرعة القبول ، وما شرعه أفضى إلى تحصيل مقصود الشرع يكون أولى ، ولهذا ؛ كان شرع المعقول أغلب من شرع غير المعقول ؛ حتى أنه إذا قيل : أنه لا حكم إلا وهو معقول ، حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن أنه غير معقول ؛ ولأن ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر إلى محل النص بالتعدية والإلحاق أكثر منه في غير المعقول ؛ فكان أولى .

وما كانت جهة تعقله أقوى كما يأتي وجه التفصيل فيه في العلل ؛ فهو أولى .

السادس : أن يكون أحدهما مشتملاً على زيادة لا وجود لها في الآخر ؛ كموجب الجلد مع الموجب للجلد والتغريب ؛ فالموجب للزيادة يكون أولى ؛ لأن العمل بالزيادة غير موجب لإبطال منطوق الآخر فيما دل عليه وجوب الجلد وإجزائه عن نفسه ، والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لإبطال المنطوق في الدلالة على وجوب الزيادة ، وما لا يفضي إلى إبطال حكم الدليل أولى مما يفضي إلى الإبطال ؛ ولأن دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير مأخوذة من منطوق اللفظ ووجوب الزيادة مأخوذ من منطوق اللفظ ، ومخالفة ما ليس بمنطوق

---

(١) يشير إلى قوله ﷺ لعائشة : «ثوابك على قد نصبك» ، وقد تقدم في الجزء الثالث .

بالمنطوق ؛ أولى من العكس لما تقدم .

السابع : أن يكون موجب أحدهما الجلد ، والآخر الدرء ؛ فالدارىء يكون أولى نظراً إلى ما حققناه في ترجيح ما حكمه النفي على ما حكمه الإثبات ؛ ولأن الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطأ في تحقيقها على ما قال عليه السلام : «لأن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة»[1] ؛ ولأن ما يعترض الحد من المبطلات أكثر مما يعترض الدرء ؛ فكان أولى لبعده عن الخلل وقربه إلى المقصود ، ولأنه على خلاف الدليل النافي للحد والعقوبة .

الثامن : أن يكون حكم أحدهما وقوع الطلاق أو العتق ، وحكم الآخر نفيه .

قال الكرخي : ما حكمه الوقوع أولى ؛ لأنه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين والنافي لهما على خلافه ، ويمكن أن يقال : بل النافي لهما أولى ؛ لأنه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين المترجح على النافي له .

التاسع : أن يكون حكم أحدهما تكليفياً ، وحكم الآخر وضعياً ؛ فالتكليفي وإن اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف وكان لأجله راجحاً ؛ فالوضعي من جهة أنه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل يكون مترجحاً .

---

(١) جزء من حديث روي من طرق عدة لا تخلو من ضعف ، منها ما رواه الترمذي والحاكم والبيهقي من طريق عائشة ؛ بلفظ : «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ؛ فإن الإمام إن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة» ، وفي إسناده يزيد بن زياد الدمشقي ضعيف .

انظر طرق الحديث والكلام عليها في «التلخيص الحبير» ، و«نصب الراية» .

العاشر : أن يكون حكم أحدهما أخف من الآخر ؛ فقد قيل : إن الأخف أولى ؛ لأن الشريعة مبناها على التخفيف على ما قال الله تعالى : ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ ، وقال تعالى : ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ، وقال عليه السلام : «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[1] ، وقيل : إن الأثقل أولى نظراً إلى الشريعة . إنما يقصد بها مصالح المكلفين ، والمصلحة في الفعل الأشق أعظم منها في الفعل الأخف على ما قال عليه السلام : «ثوابك على قدر نصبك»[2] ؛ ولأن الغالب على الظن إنما هو تأخره عن الأخف ؛ نظراً إلى المألوف من أحوال العقلاء ؛ فإن من قصد تحصيل مقصود بفعل من الأفعال ولم يحصل به لا يقصد تحصيله بما هو أخف منه بل بما هو أعلى منه ؛ فبتقدير تقدم الأخف على الأثقل يكون موافقاً لنظر أهل العرف ؛ فكان أولى ؛ ولأن زيادة ثقله تدل على تأكد المقصود منه على مقصود الأخف ؛ فالمحافظة عليه تكون أولى .

الحادي عشر : أن يكون كل واحد من الخبرين خبراً واحداً ؛ إلا أن حكم أحدهما مما تعم به البلوى بخلاف حكم الآخر فما لا تعم به البلوى أولى ؛ لكونه أبعد عن الكذب من جهة أن تفرد الواحد بنقل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله أقرب إلى الكذب على ما تقرر قبل[3] ، ولهذا ؛ كان مختلفاً فيه متفقاً على مقابله .

وأما الترجيحات العائدة إلى أمر خارج :

الأول منها : أن يكون أحد الدليلين موافقاً لدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حس ، والآخر على خلافه ؛ فما هو على وفق الدليل

---

(١) تقدم تعليقاً (ص ٢٧٩/ ج ٤) .

(٢) تقدم تعليقاً في الجزء الثالث .

(٣) انظر المسألة الخامسة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به .

الخارج أولى ، لتأكد غلبة الظن بقصد مدلوله ؛ ولأن العمل به وإن أفضى إلى مخالفة مقابله وهو دليل واحد ؛ فالعمل بمقابله يلزم منه مخالفة دليلين ، والعمل بما يلزم معه مخالفة دليل واحد أولى مما يلزم منه مخالفة دليلين .

الثاني : أن يكون أحدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة أو الأئمة الأربعة أو بعض الأمة ، بخلاف الآخر ؛ فما عمل به يكون أولى ، وأما ما عمل به أهل المدينة ؛ فلأنهم أعرف بالتنزيل وأخبر بمواقع الوحي والتأويل ، وكذلك الأئمة والخلفاء الراشدون ؛ لحث النبي عليه السلام على متابعتهم والاقتداء بهم على ما سبق تعريفه ، وذلك يغلب على الظن قوته في الدلالة وسلامته عن المعارض .

وعلى هذا أيضاً ؛ ما عمل بمقتضاه بعض الأمة يكون أغلب على الظن ؛ فكان أولى .

وفي معنى هذا أن يعتضد كل واحد منهما بدليل ، غير أن ما عضد أحدهما راجح على الآخر ما عضد ، أو أن يعمل بكل واحد منهما بعض الأمة ، غير أن من عمل بأحدهما أعرف بمواقع الوحي والتنزيل أولى .

الثالث : أن يكون كل واحد منهما مؤولاً ؛ إلا أن دليل التأويل في أحدهما أرجح من دليل التأويل في الآخر ؛ فهو أولى لكونه أغلب على الظن .

الرابع : أن يكون أحدهما دالاً على الحكم والعلة ، والآخر على الحكم دون العلة ؛ فما يدل على العلة يكون أولى لقربه إلى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على العلة وما دل على الحكم بجهتين يكون أولى ؛ ولأن العمل به يلزمه مخالفة ما قابله من جهة واحدة ، والعمل بالمقاب يلزم منه مخالفة الدليل الآخر على الحكم من جهتين ؛ فكان أولى ، وربما رجح ما لم يدل

على العلة من جهة أن المشقة في قبوله أشد والثواب عليه أعظم ؛ إلا أنه مرجوح بالنظر إلى مقصود التعقل ؛ ولذلك كان هو الأغلب .

الخامس : أن يدل كل واحد منهما على الحكم والعلة ؛ إلا أن دلالة أحدهما على العلية أقوى من دلالة الآخر عليها ، كما بيناه فيما تقدم ؛ فالأقوى يكون أولى لكونه أغلب على الظن .

السادس : أن يكونا عامين ؛ إلا أن أحدهما ورد على سبب خاص ، بخلاف الآخر ، وعند ذلك ؛ فتعارضهما إما أن يكون بالنسبة إلى ذلك السبب الخاص ، أو بالنسبة إلى غيره ؛ فإن كان الأول فالوارد على ذلك السبب يكون أولى ؛ لكونه أمراً به ولأن محذور المخالفة فيه نظراً إلى أن تأخير البيان عما دعت الحاجة إليه يكون أتم من المحذور اللازم من المخالفة في الآخر ؛ لكونه غير وارد فيها .

وإن كان الثاني ؛ فالعام المطلق يكون أولى ؛ لأن عمومه أقوى من عموم مقابله لاستوائهما في صيغة العموم وغلبة الظن بتخصيص ما ورد على الواقعة بها نظراً إلى بيان ما دعت الحاجة إليه وإلى أن الأصل إنما هو مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست إليه الحاجة ، ولأن ما ورد على السبب الخاص مختلف في تعميمه عند القائلين بالعموم بخلاف مقابله ، وعلى هذا ؛ فمحذور المخالفة العام المطلق يكون أشد .

السابع : أن يكون أحدهما قد وردت به المخاطبة على سبيل الإخبار بالوجوب أو التحريم أو غيره ؛ كما في قوله تعالى : ﴿والذين يظاهرون منكم من نسائهم﴾ ، أو في معرض الشرط والجزاء ؛ كما في قوله تعالى : ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ ، والآخر وردت المخاطبة به شفاهاً ؛ كما في قوله تعالى : ﴿يا أيها

الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾ ؛ فإن تقابلا في حق من وردت المخاطبة إليه شفاهاً فخطاب المشافهة أولى ، وإن كان ذلك بالنظر إلى غير ما وردت المخاطبة إليه شفاهاً ؛ كان الآخر أولى ؛ لما حققناه في معارضة العام المطلق ، والوارد على السبب المعين ؛ ولأن الخطاب شفاهاً إنما يكون للحاضر من الموجودين ، وتعميمه بالنسبة إلى غيرهم إنما يكون بالنظر إلى دليل آخر : إما من إجماع الأمة على أن لا تفرقة ، أو من قوله عليه السلام : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[1] .

الثامن : أن يكون أحدهما مما يجوز تطرق النسخ إليه ، أو قد اختلف في تطرق النسخ إليه ، بخلاف الآخر ؛ فالذي لا يقبل النسخ يكون أولى لقلة تطرق الأسباب الموهية إليه .

التاسع : أن يكونا عامين ؛ إلا أن أحدهما قد اتفق على العمل به في صورة ، بخلاف الآخر ؛ فما اتفق على العمل به وإن كان قد يغلب على الظن زيادة اعتباره ؛ إلا أن العمل بما لم يعمل به في صورة متفق عليها أولى ؛ إذ العمل به مما لا يفضي إلى تعطيل الآخر ؛ لكونه قد عمل به في الجملة ، والعمل بما عمل به يفضي إلى تعطيل ما لم يعمل به ، وما يفضي إلى التأويل أولى مما يفضي إلى التعطيل ، وما عمل به في الصورة المتفق عليها ، وإن لزم أن يكون فيها راجحاً على العام المقابل ؛ إلا أنه يحتمل أن يكون الترجيح له لأمر خارج لا وجود له في محل النزاع ، وهو إن كان المرجح الخارج بعيد الوجود ؛ لكن يجب اعتقاد وجوده نفياً لإهمال العام الآخر .

فإن قيل : لو كان له مرجح من خارج لوقفنا عليه بعد البحث التام ، وقد بحثنا فلم نجد شيئاً من ذلك ؛ واحتمال مخالفة السبر أيضاً بعيد ؛ فهو معارض بمثله ؛ فإنه لو كان رجحانه لمعنى يعود إلى نفسه لوقفنا عليه بعد البحث ، وقد

(١) تقدم تعليقاً في الجزء الثاني .

بحثنا فلم نجده ، وعند ذلك ؛فيتقاوم الكلامان وقد يسلم لنا ما ذكرناه أولاً .

العاشر : أن يكون أحدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه ، بخلاف الآخر ؛ فالذي قصد به البيان للحكم يكون أولى ؛ لأنه يكون أمس بالمقصود ؛ وكما في قوله تعالى : ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾ ؛ فإنه قصد بيان تحريم الجمع بين الأختين في الوطء بملك اليمين ؛ فإنه مقدم على قوله تعالى : ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ ؛ حيث لم يقصد به بيان الجمع .

الحادي عشر : أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط وبراءة الذمة ، بخلاف الآخر ؛ فالأقرب إلى الاحتيلط يكون مقدماً لكونه أقرب إلى تحصيل المصلحة ودفع المضرة .

الثاني عشر : أن يكون أحدهما يستلزم نقص الصحابي ؛ كحديث القهقهة في الصلاة ، بخلاف الآخر ؛ فالذي لا يستلزم ذلك ؛ أولى لكونه أقرب إلى الظاهر الموافق لحال الصحابي ، ووصف الله له بالعدالة على ما قال تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ ؛ أي عدولا .

الثالث عشر : أن يقترن بأحد الخبرين تفسير الراوي بفعله أو قوله ؛ فإنه يكون مرجحاً على ما ليس كذلك ؛ لأن الراوي يكون أعرف وأعلم بما رواه .

الرابع عشر : أن يذكر أحد الراويين سبب ورود ذلك النص بخلاف الآخر ؛ فالذاكر للسبب أولى ؛ لأن ذلك يدل على زيادة اهتمامه بما رواه .

الخامس عشر : أن يكون قد اقترن بأحد الخبرين ما يدل على تأخيره عن الآخر ؛ كالخبر الذي ظهر بعد استظهار النبي عليه السلام وقوة شوكته ، بخلاف الآخر ؛ فالظاهر بعد قوة شوكة النبي عليه السلام أولى ؛ لأن احتمال ظهور مقابله قبل قوة الشوكة أكثر من احتمال وقوع ما ظهر بعد قوة الشوكة ؛ فكان تأخيره أغلب

على الظن فكان أولى .

وفي معناه : أن يكون أحد الراويين متأخر الإسلام عن الآخر ؛ فالغالب أن ما رواه عن النبي عليه السلام بعد إسلامه ؛ فروايته أولى ؛ لأن رواية الآخر يحتمل أن تكون قبل إسلام المتأخر .

ويحتمل أن تكون بعد إسلامه ؛ فكان تأخير ما رواه متأخر الإسلام أغلب على الظن .

وفي معناه : أن يعلم أن موت متقدم الإسلام كان متقدماً على إسلام المتأخر ، وكذلك إذا علمنا أن غالب رواية أحد الراويين قبل الغالب من رواية الآخر ؛ فروايته تكون مرجوحة ؛ لأن الغالب تقدم ما رواه .

وكذلك إذل كانت رواية أحدهما مؤرخة بتاريخ مضيق دون الآخر ؛ فاحتمال تقدم غير المؤرخة يكون أغلب ، وكذلك إذا كان أحد الخبرين يدل على التخفيف والآخر على التشديد ؛ فاحتمال تأخر التشديد أظهر ؛ لأن الغالب منه عليه السلام أنه ما كان يشدد إلا بحسب علو شأنه واستيلائه وقهره ؛ ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً .

* * *

القسم الثاني[1]

في التعارض الواقع بين معقولين

والمعقولان : إما قياسان أو استدلالاً ، أو قياس واستدلال .

فإن كان التعارض بين قياسين ؛ فالترجيح بينهما قد يكون بما يعود إلى أصل القياس . وقد يكون بما يعود إلى فرعه ، وقد يكون بما يعود إلى مدلوله . وقد يكون بما يعود إلى أمر خارج .

فأما ما يعود إلى الأصل : فمنه ما يعود إلى حكمه ، ومنه ما يعود إلى علته ، فأما ما يعود إلى الأصل ؛ فترجيحات :

الأول : أن يكون الحكم في أصل أحدهما قطعياً ، وفي الآخر ظنياً ؛ فما حكم أصله قطعي أولى ، لأن ما يتطرق إليه من الخلل بسبب حكم الأصل منفي ، ولا كذلك الآخر ؛ فكان أغلب على الظن ، وفي معنى هذا ما يكون الحكم في أصل أحدهما ممنوعاً ، وفي الآخر غير ممنوع ؛ فغير الممنوع يكون أولى .

الثاني : أن يكون حكم الأصل فيهما ظنياً ؛ غير أن الدليل المثبت لأحدهما أرجح من المثبت للآخر ؛ فيكون أولى .

الثالث : أن يكون حكم الأصل في أحدهما مما اختلف في نسخه ،

---

(١) انظر باب ما يرجح به علة على علة في كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري .

بخلاف الآخر ؛ فالذي لم يختلف في نسخه أولى ؛ لبعده عن الخلل .

الرابع : أن يكون الحكم في أصل أحدهما غير معدول به عن سنن القياس ، كما ذكرناه فيما تقدم ، بخلاف الآخر ؛ فما لم يعدل به عن سنن القياس أولى ؛ لكونه أبعد عن التعبد وأقرب إلى المعقول وموافقة الدليل .

الخامس : أن يكون حكم الأصل في أحدهما قد قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه ، ولا كذلك الآخر ؛ فما قام الدليل فيه على وجوب تعليله وجواز القياس عليه أولى ، وإن لم يكن ذلك شرطاً في صحته كما سبق ؛ لما فيه من الأمن من غائلة التعبد والقصور على الأصل ولبعده عن الخلاف .

السادس : أن يكون حكم أحد الأصلين مما اتفق القياسيون على تعليله ، والآخر مختلف فيه ؛ فما اتفق على تعليله أولى ؛ إذ هو أبعد عن الالتباس وأغلب على الظن .

السابع : أن يكون حكم أحد الأصلين قطعياً ، لكنه معدول به عن سنن القياس ، والآخر ظني لكنه غير معدول به عن سنن القياس ؛ فالظني الموافق لسنن القياس أولى ؛ لكونه موافقاً للدليل وأبعد عن التعبد .

الثامن : أن يكون حكم أحدهما في الأصل قطعياً إلا أنه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله ، وعلى جواز القياس عليه ، وحكم الآخر ظني إلا أنه قد قام الدليل على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه ؛ فما حكمه قطعي أولى ؛ لأن ما يتطرق إليه من الخلل إنما هو بسبب قربه من احتمال التعبد والقصور على الأصل المعين ، وما يتطرق إلى الظني من الخلل فمن جهة أن يكون الأمر في نفسه خلاف ما ظهر ، واحتمال التعبد والقصور على ما ورد

الشرع فيه بالحكم أبعد من احتمال ظن الظهور لما ليس بظاهر والترك للعمل بما هو ظاهر .

التاسع : أن يكون حكم أصل أحدهما قطعياً ؛ إلا أنه لم يتفق على تعليله ، وحكم الآخر ظني ؛ إلا أنه متفق على تعليله ؛ فالظني المتفق على تعليله أولى ؛ لأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو فرع تعقل العلة في الأصل ، وتحقق وجودها في الفرع ، واحتمال معرفة ذلك فيما هو متفق عليه أغلب ، واحتمال الخلل بالنظر إلى الحكم الظني وإن كان قائماً ومأموناً في جانب الحكم القطعي ؛ إلا أن احتمال قطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع على ما هو المقصود من حكم الأصل أغلب من احتمال انقطاع القياس لخلل ملتحق بالظاهر الدال على حكم الأصل مع ظهور دليله وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام عنه .

العاشر : أن يكون دليل ثبوت الحكم في أصل أحدهما أرجح من الآخر ؛ إلا أنه مختلف في نسخه بخلاف الآخر ؛ فما دليله راجح أولى ؛ لأن الأصل عدم النسخ ، وقول النسخ معارض بقول عدم النسخ ؛ فكان احتمال عدم النسخ أرجح .

الحادي عشر : أن يكون دليل ثبوت الحكم في أحدهما راجحاً على دليل حكم أصل الآخر ، إلا أنه معدول به عن سنن القياس والقاعدة العامة ، بخلاف الآخر ؛ فما لم يعدل به عن القاعدة أولى ؛ لأنه يلزم من العمل به الجري على وفق القاعدة العامة التي ورد الحكم في القياس الآخر على خلافها ؛ غير أنه يلزم منه إهمال جانب الترجيح الآخر ، وما يلزم من العمل بالآخر ؛ فإنما هو اعتبار ظهور الترجيح ، لكن مع مخالفة القاعدة المتفق عليها ، واحتمال مخالفة القواعد

العامة المتفق عليه أبعد من احتمال مخالفة الشذوذ عن ظواهر الأدلة ، كيف وأن العمل بما دليل ثبوت حكم أصله ظني محافظة[1] على أصل الدليل الظني والقاعدة العامة والعمل[2] بما ظهر الترجيح في دليل ثبوت حكمه فيه الموافقة لما ظهر من الترجيح ومخالفة القاعدة وأصل الدليل الآخر ، ولا يخفى أن العمل بما يلزم منه موافقة ظاهرين ومخالفة ظاهر واحد أولى من العكس .

الثاني عشر : أن يكون دليل ثبوت حكم أصل أحدهما راجحاً على دليل الآخر ، إلا أنه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه ، بخلاف الآخر ؛ فما ظهر الترجيح في دليله أولى ، لما ذكرناه فيما إذا كان حكم الأصل في أحدهما قطعياً .

الثالث عشر : أن يكون دليل ثبوت حكم أصل أحدهما أرجح من دليل الآخر ، إلا أنه غير متفق على تعليله ، بخلاف الآخر ؛ فما اتفق على تعليله أولى ، لما ذكرناه فيما إذا كان حكم الأصل في أحدهما قطعياً ، والآخر ظنياً .

الرابع عشر : أن يكون حكم أصل أحدهما مما اتفق على عدم نسخه ، إلا أنه معدول به عن القاعدة العامة ، بخلاف الآخر ؛ فما لم يعدل به عن القاعدة أولى ، لما سبق تحقيقه .

الخامس عشر : أن يكون حكم أصل أحدهما غير معدول به عن القاعدة العامة ، إلا أنه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله ، وجواز القياس عليه بخلاف الآخر ؛ فما هو على وفق القاعدة العامة أولى ؛ لأن العمل به بأغلب ما يرد به الشرع ، والعمل بمقابله بالعكس ؛ ولأن أكثر من قال باشتراط كون الحكم

---

(١) الأنسب أن يقال : «فيه محافظة» ، وتكون الجملة خبر إن .

(٢) «العمل» هو مبتدأ ، خبره جملة : «فيه موافقة» ، وقوله بعد : «وأصل الدليل» بالجر معطوف على القاعدة .

في الأصل غير معدول به عن القاعدة العامة ، خالف في اشتراط قيام الدليل على وجوب تعليل الحكم وجواز القياس عليه ، ولم يشترط غير الشذوذ ؛ فكونه غير معدول به عن القاعدة العامة أمس بالقياس .

السادس عشر : أن يكون حكم أصل أحدهما غير معدول به عن القاعدة العامة ، إلا أنه لم يتفق على تعليله ، والآخر بعكسه ؛ فما اتفق على تعليله أولى ؛ لأن كل واحد من القياسين وإن كان مختلفاً فيه ، إلا أن احتمال وقوع التعبد في القياس يبطله قطعاً ، ومخالفة القاعدة العامة غير مبطلة للقياس قطعاً ، وما يبطل القياس قطعاً بتقدير وقوعه يكون مرجوحاً بالنسبة إلى ما لا يبطله قطعاً .

وأما الترجيحات العائدة إلى علة حكم الأصل :

فمنها ما يرجع إلى طريق إثباتها ، ومنها ما يرجع إلى صفتها .

أما الترجيحات العائدة إلى طرق إثباتها :

فالأول منها : أن يكون وجود علة أحد القياسين مقطوعاً به في أصله بخلاف علة الآخر ؛ فما وجود علته في أصله قطعي أولى ، وسواء كان وجودها معقولاً أو محسساً ، مدلولاً أو غير مدلول ؛ لكونه أغلب على الظن ، وفي معنى هذا ؛ أن يكون وجود العلتين مظنوناً ؛ غير أن ظن وجود إحداهما أرجح من الأخرى ؛ فقياسها أولى ؛ لأنها أغلب على الظن .

الثاني : أن يكون دليل علية الوصف في أحد القياسين قطعياً ، وفي الآخر ظنياً[1] ؛ فيكون أولى ، لأنه أغلب على الظن .

---

(١) «في الآخر» : معطوف على قوله : «في أحد» ، وظنياً معطوف على قطعياً ؛ فهو من العطف على معمولي عاملين مختلفين ، وفي جوازه خلاف .

الثالث : أن يكون دليل العلتين ظنياً ؛ غير أن دليل إحدى العلتين أرجح من دليل الأخرى ؛ فما دليلها أرجح فقياسها أولى ؛ لأنه أغلب على الظن .

الرابع : أن يكون طريق علية الوصف فيهما الاستنباط ، إلا أن دليل إحدى العلتين السبر والتقسيم ، والأخرى المناسبة ؛ فما طريق ثبوت العلية فيه السبر والتقسيم يكون أولى ؛ لأن الحكم في الفرع كما يتوقف على تحقق مقتضيه في الأصل يتوقف على انتفاء معارضه في الأصل ، والسبر والتقسيم فيه التعرض لبيان المقتضى وإبطال المعارض ، بخلاف إثبات العلة بالإحالة[1] ؛ فكان السبر والتقسيم أولى .

فإن قيل : وصف العلة لا بد وأن يكون مناسباً في نفس الأمر أو شبهياً ؛ لامتناع التعليل بالوصف الطردي ، ولا يخفى أن احتمال عدم المناسبة بعد إظهارها بالطريق التفصيلي أبعد من احتمال عدمها في السبر والتقسيم ؛ حيث لم يتعرض فيه لبيانها تفصيلاً ؛ فكان طريق المناسبة أولى .

قلنا : إلا أن التعرض لمناسبة الوصف لا دلالة له بوجه على نفي المعارض في الأصل ، فإنه لا امتناع من اجتماع مناسبين في محل واحد على حكم واحد ؛ ودلالة البحث والسبر على مناسب في الأصل غير الوصف المشترك ؛ مع أن الأصل أن يكون الحكم معقول المعنى ، وإن يدل على الوصف المشترك مناسب .

ولا يخفى أن ما يدل على مناسبة العلة وعلى انتفاء معارضها أولى مما يدل على مناسبتها ، ولا يدل على انتفاء معارضها .

فإن قيل : إلا أن طريق إثبات العلة بالمناسبة أو الشبه أدل على مناسبة

---

(١) «بالإحالة» ؛ الصواب : «بالإخالة» بالخاء المعجمة .

الوصف بعد إظهارها من دلالة السبر والتقسيم على انتفاء وصف آخر ، لاحتمال أن يصدق الناظر في قوله وإن يكذب ، وبتقدير صدقه فظهور ذلك مختص به دون غيره ، بخلاف طريق المناسبة ؛ فإنه ظاهر بالنظر إلى الخصمين .

قلنا : بل العكس أولى ؛ وذلك لأن الخلل العائد إلى دليل نفي المعارض إنما هو بالكذب أو الغلط ؛ لعدم الظفر بالوصف .

ولا يخفى أن وقوع الغلط مع كون الوصف المبحوث عنه ظاهراً جلياً ، ووقوع الكذب مع كون الباحث عدلاً أبعد من احتمال وقوع الغلط فيما أبدى من المناسبة مع كونها خفية مضطربة .

الخامس : أن يكون نفي الفارق في أصل أحد القياسين مقطوعاً به ، وفي الآخر مظنوناً ؛ فما قطع فيه بنفي الفارق يكون أولى ؛ لكونه أغلب على الظن .

السادس : أن يكون طريق ثبوت إحدى العلتين السبر والتقسيم ، والآخرى الطرد والعكس ؛ فما طريق ثبوته السبر والتقسيم أولى ؛ إذ هو دليل ظاهر على كون الوصف علة ، وما دار الحكم معه وجوداً وعدماً غير ظاهر العلية ؛ لأن الحكم قد يدور مع الأوصاف الطردية ؛ كما في الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة الدائرة مع تحريم الشرب وجوداً وعدماً ، مع أنها ليست علة ؛ لأن العلة لابد وأن يكون في الأصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمارة ؛ كما سبق تقريره[1] ، والرائحة الفائحة ليست باعثة ؛ إذ لا يشم منها رائحة المناسبة ، وكما أنه غير ظاهر في الدلالة على علية الوصف فلا دلالة على ملازمة العلة لما قدمناه في إبطال الطرد والعكس ؛ وبهذا يكون القياس الذي طريق إثبات العلية في المناسبة أولى مما طريق إثباتها فيه الطرد والعكس .

وأما الترجيحات العائدة إلى صفة العلة :

---

(١) انظر : المسألة الثانية من مسائل شروط علة الأصل .

فالأول منها : أنه إذا كانت علة الأصل في أحد القياسين حكماً شرعياً ، وفي الآخر وصفاً حقيقياً ؛ فما علته وصف حقيقي أولى ؛ لوقوع الاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله ؛ فكانت أغلب على الظن .

الثاني : أن تكون علة الحكم الثبوتي في أحدهما وصفاً وجودياً . ، وفي الآخر وصفاً عدمياً ؛ فما علة ثبوته أولى للاتفاق عليه وقوع الخلاف في مقابله .

الثالث : أن تكون علة أحدهما بمعنى الباعث ، وفي الآخر بمعنى الأمارة ؛ فما علته باعثة أولى للاتفاق عليه .

الرابع : أن تكون علة أحدهما وصفاً ظاهراً منضبطاً ، وفي الآخر بخلافه ؛ فما علته مضبوطة أولى ؛ لأنه أغلب على الظن لظهوره ولبعده عن الخلاف .

الخامس : أن تكون علة أحدهما وصفاً متحداً ، وفي الآخر ذات أوصاف ؛ فما علته ذات وصف واحد أولى ؛ لأنه أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخلاف .

السادس : أن تكون علة أحدهما أكثر تعدية من علة الآخر ؛ فهو أولى لكثرة فائدته .

السابع : أن تكون علة أحدهما مطردة بخلاف الآخر ؛ فما علته مطردة أولى ، لسلامتها عن المفسد وبعدها عن الخلاف ، وفي معنى هذا أن تكون علة أحدهما غير منكسرة ؛ بخلاف علة الآخر ؛ فما علته غير منكسرة أولى لبعدها عن الخلاف .

الثامن : أن تكون علة أحدهما منعكسة بخلاف علة الآخر ؛ فما علته منعكسة أولى لأنها أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف .

التاسع : أن تكون علة أحدهما غير متأخرة عن الحكم بخلاف الآخر ؛

فما علته غير متأخرة أولى لبعده عن الخلاف .

العاشر : أن تكون علة أحدهما مطردة غير منعكسة ، وعلة الآخر منعكسة غير مطردة ؛ فالمطردة أولى لما بيناه من اشتراط الاطراد وعدم اشتراط الانعكاس .

ولهذا ؛ فإن من سلم اشتراط الاطراد خالف في اشتراط الانعكاس .

الحادي عشر : أن يكون ضابط الحكمة في علة أحد القياسين جامعاً للحكمة مانعاً لها ، بخلاف ضابط حكمة العلة في القياس الآخر كما بيناه ؛ فالجامع المانع أولى لزيادة ضبطه وبعده عن الخلاف .

الثاني عشر : أن تكون العلة في أحدهما غير راجعة على الحكم الذي استنبطت منه برفعه ، أو رفع بعضه بخلاف الآخر ، فهو أولى لسلامة علته عما يوهيها وبعدها عن الخلاف .

الثالث عشر : أن تكون علة أحد القياسين مناسبة ، وعلة الآخر شبهية ؛ فما علته مناسبة أولى لزيادة غلبة الظن بها ، وزيادة مصلحتها ، وبعدها عن الخلاف .

الرابع عشر : أن يكون المقصود من إحدى العلتين من المقاصد الضرورية كما بيناه من قبل ، والمقصود من العلة الأخرى غير ضروري ، فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى ؛ لزيادة مصلحته وغلبة الظن به ، ولهذا ؛ فإنه لم تخل شريعة من مراعاته وبولغ في حفظه ؛ بشرع أبلغ العقوبات .

الخامس عشر : أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة ، ومقصود الأخرى من باب التحسينيات والتزيينات ؛ فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به دون مقابله .

السادس عشر : أن يكون مقصود إحدى العلتين من مكملات الضرورية ، ومقصود الآخرى من أصول الحاجات الزائدة ؛ فما مقصوده من مكملات الضروريات وإن كان تابعاً لها ومقابله أصل في نفسه يكون أولى ، ولهذا ؛ أعطى حكم أصله حتى شرع في شرب قليل من الخمر ما شرع في كثيره .

السابع عشر : أن يكون مقصود إحدى العلتين أصل الدين ، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية[1] ؛ فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى ؛ نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين ، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره ؛ فإنما كان مقصوداً من أجله على ما قال تعالى : ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ .

فإن قيل : بل ما يفضي إلى حفظ مقصود النفس أولى وأرجح ؛ وذلك لأن مقصود الدين حق الله تعالى ومقصود غيره حق للآدمي ، وحق الآدمي مرجح على حقوق الله تعالى ؛ لأنها مبنية على الشح والمضايقة ، وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة ، من جهة أن الله تعالى لا يتضرر بفوات حقه ؛ فالمحافظة عليه أولى من المحافظة على حق لا يتضرر مستحقه بفواته ، ولهذا ؛ رجحنا حقوق الآدمي على حقوق الله تعالى ، بدليل أنه لو ازدحم حق الله تعالى وحق الآدمي في محل واحد وضاق عن استيفائهما بأن يكون قد كفر وقتل عمداً عدواناً ؛ فإنا نقتله قصاصاً لا بكفره .

وأيضاً ؛ فأنا قد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين حيث خففنا عن المسافر بإسقاط الركعتين ، وأداء الصوم ، وعن المريض بترك الصلاة قائماً وترك أداء الصوم ، وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلاة في صورة إنجاء

---

(١) «ومقصود الأخرى ما سواه» ؛ أي حفظ ما سوى أصل الدين من النفس والمال . . . إلخ .

الغريق ، وأبلغ من ذلك ؛ أنا رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين حيث جوزنا ترك الجمعة والجماعة ضرورة حفظ أدنى شيء من المال ، ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح .

قلنا : أما النفس فكما هي متعلق حق الآدمي بالنظر إلى بعض الأحكام ؛ فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر إلى أحكام أُخر ، ولهذا ؛ يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي إلى تفويتها ؛ فالتقديم إنما هو لمتعلق الحقين ، ولا يمتنع من تقديم حق الله وحق الآدمي على ما تمحض حقاً لله .

كيف! وأن مقصود الدين متحقق بأصل شرعية القتل ، وقد تحقق والقتل إنما هو لتحقيق الوعيد به ، والمقصود بالقصاص إنما هو التشفي والانتقام ، ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما يشهد به العرف ؛ فكان الجمع بين الحقين أولى من تضييع أحدهما .

كيف وأن تقديم حق الآدمي هاهنا لا يفضي إلى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقاً ، لبقاء العقوبة الآخروية ، وتقديم حق الله مما يفضي إلى فوات حق الآدمي من العقوبات البدنية مطلقاً ؛ فكان لذلك أولى .

وأما التخفيف عن المسافر والمريض ؛ فليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل على فروعه ، وفروع الشيء غير أصل الشيء ، وثم وإن كان فمشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الأربع في الحضر ، وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاته قائماً وهو صحيح ؛ فالمقصود لا يختلف .

وأما أداء الصوم ؛ فلأنه لا يفوت مطلقاً ، بل يفوت إلى خلف وهو القضاء ،

وبه يندفع ما ذكروه من صورة إنقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال أيضاً ، وبقاء الذمي بين أظهر المسلمين معصوم الدم والمال ليس لمصلحة المسلمين بل لأجل اطلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين ؛ ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده ، وذلك من مصلحة الدين ، لا من مصلحة غيره .

وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات ؛ فكذلك ما يتعلق من مقصود النفس يكون مقدماً على غيره من المقاصد الضرورية .

أما بالنظر إلى حفظ النسب ؛ فلأن حفظ النسب إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد ، حتى لا يبقى ضائعاً لا مربي له ؛ فلم يكن مطلوباً لعينة ، بل لإفضائه إلى بقاء النفس ، وأما بالنظر إلى حفظ المال ، فلهذا المعنى أيضاً ؛ فإنه لم يكن بقاؤه مطلوباً لعينه وذاته بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة حتى تأتي بوظائف التكاليف وأعباء العبادات .

وأما بالنظر إلى حفظ العقل ؛ فمن جهة أن النفس أصل والعقل تبع ؛ فالمحافظة على الأصل أولى ؛ ولأن ما يفضي إلى فوات النفس على تقدير فضيلته يفوتها مطلقاً ، وما يفضي إلى تفويت العقل ؛ كشرب المسكر لا يفضي إلى فواته مطلقاً .

فالمحافظة بالمنع مما يفضي إلى الفوات مطلقاً أولى ، وعلى هذا أيضاً ؛ يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل والمال ؛ لكونه عائداً إلى حفظ النفس ، وما يفضي إلى حفظ العقل مقدم على ما يفضي إلى حفظ المال ؛ لكونه مركب الأمانة وملاك التكليف ومطلوباً للعبادة بنفسه من غير واسطة ، ولا كذلك المال ؛ ولهذا كانت هذه الرتبة مختلفة في العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في أنفسها وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين

مكملاتها .

الثامن عشر : أن يكون الوصف الجامع في أحد القياسين نفس علة حكم الأصل ، والآخر دليل علة الأصل وملازمها ؛ فالذي فيه الجامع نفس العلة أولى ؛ لظهورها وركون النفس بها .

التاسع عشر : أن تكون علة الأصل في أحد القياسين ملائمة ، وعلة الآخر غريبة ؛ فما علته ملائمة أولى لأنها أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف .

العشرون : أن تكون علة الأصلين منقوضة ؛ إلا أنه قد ظهر في صورة النقض في أحدهما ما يمكن إحالة النقض عليه ، من وجود مانع أو فوات شرط ، بخلاف الأخرى ؛ فهي أولى لأنها أغلب على الظن .

الحادي والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين قد يتخلف عنها مدلولها في صورة بطريق الاستثناء ، على خلاف القاعدة العامة ، والأخرى يختلف عنها حكمها إلا على جهة الاستثناء ؛ فالتي يتخلف عنها حكمها بجهة الاستثناء تكون أولى لقربها إلى الصحة وبعدها عن الخلاف .

الثاني والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين قد خلفها في صورة النقض ما هو أليق بها ؛ لكون مناسبتها فيها أشد ، كما ذكرناه فيما تقدم ، بخلاف الأخرى ؛ فهي أولى لتبين عدم إلغائها بخلاف الأخرى .

الثالث والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين لا مزاحم لها في أصلها ، بخلاف الأخرى ؛ فالتي لا مزاحم لها أولى ؛ لأنها أغلب على الظن وأقرب إلى التعدية ، وعلى هذا ؛ يكون ما رجحانها على مزاحمها أكثر ؛ مقدمة أيضاً .

الرابع والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين مقتضية للإثبات ، والأخرى مقتضية للنفي ؛ فالنافية تكون أولى ؛ لأن مقتضاها يتم على تقدير

رجحانها ، وعلى تقدير مساواتها ، ومقتضى المثبتة لا يتم إلا على تقدير رجحانها ، وما يتم مطلوبه على تقدير من تقديرين يكون أغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه إلا على تقدير واحد معين .

فإن قيل : إلا أن العلة المثبتة مقتضاها حكم شرعي بالاتفاق بخلاف النافية ، وما فائدتها شرعية بالاتفاق تكون أولى .

وأيضاً ؛ فإنه يجب اعتقاده اختصاص أصل النافية بمعنى لا وجود له في الفرع ، تقليلاً لمخالفة الدليل ، كيف وأن ما ذكرتموه من الترجيح للنافية غير مستقيم على رأي من يعتقد التخيير عند تساوي الدليلين المتعارضين ، وعلى هذا ؛ فيتساوى القدمان .

قلنا : أما كون حكم إحدى العلتين شرعي[1] ؛ فلا يرجح به ؛ لأن الحكم إنما كان مطلوباً لا لنفسه بل لما يفضي إليه من الحكم به ، والشارع كما يود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يود تحصيلها بواسطة نفيه .

كيف وأن العلة النافية متأيدة بالنفي الأصلي ، والمثبتة على خلافه ؛ فكانت أولى .

وما قيل من وجوب اعتقاد اختصاص النافية بمعنى في الأصل لا وجود له في الفرع ؛ فهو معارض بمثله في المثبتة ، وأنه يجب اعتقاد اختصاص أصلها بمعنى لا وجود له في الفرع تقليلاً لمخالفة الدليل النافي ، وليس أحدهما أولى من الآخر ، والتخيير وإن كان مقولاً به عند تعارض الدليلين مع التساوي من كل وجه ؛ فليس إلا على بعض الآراء الشاذة بالنسبة إلى ما قابله .

---

(١) «شرعي» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة : «شرعية» والصواب : «شرعياً» بالتذكير والنصب على أنه خبر للكون وهو مذكر واسمه الحكم .

كيف وأن الحكم إنما يثبت لما يصلح أن يكون مقصوداً وإثبات الحكم عند التعارض من كل وجه لتحصيل مصلحة على وجه يلزم منه مفسدة مساوية لا يصلح أن يكون مقصوداً ؛ فالحكم يكون منتفياً لانتفاء مقصوده .

الخامس والعشرون : أن تكون حكمة إحدى العلتين قد اختلت احتمالاً لمانع أخل بها دون الأخرى ؛ فالتي لا يختل حكمها احتمالاً أولى ؛ لقربها إلى الظن وبعدها عن الخلل والخلاف .

السادس والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين أفضى إلى تحصيل مقصودها من الأخرى ؛ فتكون أولى لزيادة مناسبتها بسبب ذلك .

السابع والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين مشيرة إلى نقيض المطلوب ومناسبة له من وجه بخلاف الأخرى ؛ فما لا تكون مناسبة لنقيض المطلوب تكون أولى لكونها أظهر في إفضائها إلى حكمها ، وأغلب على الظن وأبعد عن الاضطراب .

الثامن والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين متضمنة لمقصود يعم جميع المكلفين ، والأخرى متضمنة لمقصود يرجع إلى آحادهم ؛ فالأولى أولى لعموم فائدتها .

التاسع والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين أكثر شمولاً لمواقع الخلاف من الأخرى ؛ فتكون أولى لعموم فائدتها .

وأما الترجيحات العائدة إلى الفرع ؛ فأربعة :

الأول : أن يكون فرع أحد القياسين مشاركاً لأصله في عين الحكم وعين العلة ، وفرع الآخر مشاركاً لأصله في جنس الحكم وجنس العلة ، أو جنس الحكم وعين العلة ، أو بالعكس ؛ فما المشاركة فيه عين العلة وعين الحكم

أولى ؛ لأن التعدية باعتبار الاشتراك في المعنى الأخص والأعم ، أغلب على الظن من الاشتراك في المعنى الأعم ، وعلى هذا ؛ فالمعنى ؛ فما المشاركة فيه بين الأصل والفرع في عين أحد الأمرين : إما الحكم أو العلة ؛ تكون أولى ، مما المشاركة فيه بين أصله وفرعه في جنس الأمرين ، وإن كان فرع أحدهما مشاركاً لأصله في عين العلة وجنس الحكم ، والآخر بعكسه ؛ فما المشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم أولى ؛ لأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو فرع تعدية العلة ؛ فهي الأصل في التعدية وعليها المدار .

الثاني : أن يكون الفرع في أحد القياسين متأخراً عن أصله ، وفي الآخر متقدماً ؛ فما الفرع فيه متأخر أولى ؛ لسلامته من الاضطراب وبعده عن الخلاف ، وعلمنا بثبوت الحكم فيه بما استنبط به من الأصل .

الثالث : أن يكون وجود العلة في أحد الفرعين قطعياً ، وفي الآخر ظنياً ؛ فما وجود العلة فيه قطعي أولى ؛ لأنه أغلب على الظن وأبعد عن احتمال القادح فيه .

الرابع : أن يكون حكم الفرع في أحدهما قد ثبت بالنص جملة لا تفصيلاً ، بخلاف الآخر ؛ فإنه يكون أولى لأنه أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف .

أما الترجيحات العائدة إلى حكم الفرع وإلى أمر خارج ؛ فعلى ما أسلفناه من المنقولات .

وقد يتركب مما ذكرناه من الترجيحات ومقابلات بعضها لبعض ترجيحات أُخر خارجة عن الحصر لا يخفى إيجادها في مواضعها على من أخذت الفطانة بيده .

وقد أشرنا إلى جملة في كتابنا المرسوم بـ «منتهى السالك في رتب المسالك» ؛ فعليك بمراجعته .

وعلى هذا ؛ فلا يخفى الترجيح المتعلق بالاستدلالات المتعارضة بالنظر إلى ذواتها وطرق إثباتها .

وأما التعارض الواقع بين المنقول والمعقول ؛ فالمنقول إما أن يكون خاصاً وإما عاماً .

فإن كان خاصاً ؛ فإما أن يكون دالاً بمنظومه ، أو لا بمنظومه .

فإن كان الأول ؛ فهو أولى لكونه أصلاً بالنسبة إلى الرأي وقلة تطرق الخلل إليه .

وإن كان الثاني ؛ فمنه ما هو ضعيف جداً ، ومنه ما هو قوي جداً ، ومنه ما هو متوسط بين الرتبتين والترجيح إذ ذاك يكون على حسب ما يقع في نفس المجتهد من قوة الدلالة وضعفها وذلك مما لا ينضبط ولا حاصر له بحيث تمكن الإشارة إليه في هذا الكتاب ، وإنما هو موكول إلى نظر الناظرين في آحاد الصور التي لا حصر لها .

وأما إن كان المنقول عاماً ؛ فقد قيل بتقديم القياس عليه ، وقيل بتقديم العموم ، وقيل بالتوقف ، وقيل بتقديم جلي[1] القياس دون خفيه .

وقيل : يتقدم القياس على ما دخله التخصيص دون ما لم يدخله .

والمختار إنما هو تقديم القياس ، وسواء كان جلياً أو خفياً ؛ لأنه يلزم من العمل بعموم العام إبطال دلالة القياس مطلقاً ، ولا يلزم والعمل بالقياس إبطال

(١) «على جلي» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة بإثبات على وهي غير مثبتة في المخطوطة ، وقد اعتمدنا حذفها .

العام مطلقاً ، بل غاية ما يلزم منه تخصيصه وتأويله .

ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين على وجه يلزم منه تأويل أحدهما أولى من العمل بأحدهما وإبطال الآخر ؛ ولأن القياس يتناول المتنازع فيه بخصوصه والمنقول يتناوله بعمومه ، والخاص أقوى من العام .

فإن قيل : إلا أن العموم أصل ، والقياس فرع والأصل مقدم على الفرع .

وأيضاً ؛ فإن تطرق الخلل إلى العموم أقل من تطرقه إلى القياس على ما سبق تقريراً ؛ فكان أولى .

قلنا : أما الأول ؛ فإنما يلزم أن لو كان ما قيل بتقديم القياس عليه هو أصل ذلك القياس ، وليس كذلك ، بل جاز أن يكون فرعاً لغيره .

فإن قيل : وإن لم يكن فرعاً لذلك العام بعينه ؛ فهو فرع بالنسبة إلى ما هو من جنسه .

قلنا : إلا أن ذلك لا يمنع من تخصيص العموم بالقياس ؛ وإلا لما جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد[1] ؛ لكونه فرعاً بالنسبة إلى ما هو من جنسه ، وهو ممتنع على ما سبق .

وما ذكروه من الترجيح الثاني ؛ فهو معارض بمثله ؛ فإن العام يحتمل أن يكون غير ظاهر في العموم ، وإن كان ظاهراً ؛ فيحتمل الخصوص ، واحتمال ذلك في الشرع أغلب من احتمال الغلط من المجتهد المتبحر ؛ على ما لا يخفى .

ولهذا قيل : إنه ما من عام إلا وهو مخصوص إلا في قوله تعالى : ﴿والله بكل بشيء عليم﴾ ، ولا كذلك القياس .

---

(١) انظر : المسألة التاسعة من مسائل القسم الرابع فيما يرد به خبر الواحد/ ج٢ .

الباب الثاني
في الترجيحات الواقعة بين الحدود الموصلة
إلى المعاني المفردة التصورية

واعلم أن الحدود على اختلاف أنواعها منقسمة إلى عقلية ، وسمعية ؛ كانقسام الحجج ؛ غير أن ما هو متعلق غرضنا ها هنا إنما هو السمعية .

ومن السمعية ما كان ظنياً ، وعند تعارض الحدين السمعيين ؛ فقد يقع الترجيح بينهما من وجوه :

الأول : أن يكون أحدهما مشتملاً على ألفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب من غير تجوز ، ولا استعارة ، ولا اشتراك ، ولا غرابة ، ولا اضطراب ، ولا ملازمة ، بل بطريق المطابقة أو التضمن[1] ؛ بخلاف الآخر ؛ فهو أولى لكونه أقرب إلى الفهم وأبعد عن الخلل والاضطراب .

الثاني : أن يكون المعروف بأحدهما أعرف من المعرف في الآخر ؛ فهو أولى ؛ لكونه أفضى إلى التعريف .

الثالث : أن يكون أحدهما معرفاً بالأمور الذاتية ، والآخر بالأمور العرضية[2] ؛ فالمعرف بالأمور الذاتية أولى ؛ لأنه مشارك للمعرف بالأمور العرضية

(١) انظر التعليق (ص ١٩٩/ ج ٤) .

(٢) تقسيم الكلي إلى ذاتي وعرضي مجرد دعوى ، وقد اعترف من كتب من العلماء في المنطق وفي المقولات بأن الفرق بين الذاتي والعرضي عسير ، انظر : «الرد على المنطقيين» لابن تيمية .

في التمييز ، ومرجح عليه بتصوير معنى المحدود .

الرابع : أن يكون أحد الحدين أعم من الآخر ؛ فقد يمكن أن يقال : الأعم أولى ؛ لتناوله محدود الآخر وزيادة ، وما كان أكثر فائدة ؛ فهو أولى وقد يمكن أن يقال : بأن الأخص أولى ؛ نظراً إلى أن مدلوله متفق عليه ، ومدلول الآخر من الزيادة مختلف فيه ، وما مدلوله متفق عليه أولى .

الخامس : أن يكون أحدهما قد أتى فيه بجميع ذاتياته ، والآخر ببعضها مع التمييز ؛ فالأول يكون أولى لأنه أشد تعريفاً .

السادس : أن يكون أحدهما على وفق النقل السمعي ، والآخر على خلافه ؛ فالموافق يكون أولى لبعده عن الخلل ، ولأنه أغلب على الظن .

السابع : أن يكون طريق اكتساب أحدهما أرجح من طريق اكتساب الآخر هو أولى ؛ لأنه أغلب على الظن .

الثامن : أن يكون أحدهما موافقاً للوضع اللغوي ، والآخر على خلافه ، أو أنه أقرب إلى موافقته ، والآخر أبعد ؛ فالموافق أو ما هو أكثر موافقة للوضع اللغوي يكون أولى ؛ لأن الأصل إنما هو التقرير دون التغيير ؛ لكونه أقرب إلى الفهم وأسرع إلى الانقياد ، ولهذا ؛ كان التقرير هو الغالب وكان متفقاً عليه ، بخلاف التغيير ؛ فكان أولى .

التاسع : أن يكون أحدهما مما قد ذهب إلى العمل به أهل المدينة ، أو الخلفاء الراشدون أو جماعة من الأمة ، أو واحدٌ من المشاهير ، بالاجتهاد والعدالة والثقة بما يقول ، بخلاف الآخر ؛ فهو أولى ؛ لكونه أغلب على الظن وأقرب إلى الانقياد .

العاشر : أن يلزم من العمل بأحدهما تقرير حكم الحظر ، والآخر تقرير

الوجوب أو الكراهة ، أم الندب ؛ فما يلزم منه تقرير الحظر أولى لما قدمناه في الحجج .

الحادي عشر : أن يلزم من أحدهما تقرير حكم النفي ، والآخر الإثبات ؛ فالمقرر للنفي أولى ، لما سبق في الحجج .

الثاني عشر : أن يلزم من أحدهما تقرير حكم معقول ، ومن الآخر حكم غير معقول ؛ فما يلزم منه تقرير حكم معقول أولى لما سبق في الحجج .

الثالث عشر : أن يلزم من أحدهما درء الحد والعقوبة ، ومن الآخر إثباته ؛ فالدارىء للحد أولى ، لما سبق أيضاً .

الرابع عشر : أن يكون أحدهما يلازمه الحرية أو الطلاق ، والآخر يلازمه الرق أو إبقاء النكاح ؛ فالحكم فيه ما سبق في الحجج .

وقد يتشعب من تقابل هذه الترجيحات ترجيحات أخرى كثيرة خارجة عن الحصر ، ولا تخفى على متأملها .

وهذا آخر ما أردناه ونهاية ما رتبناه ، اللهم! فكما ألهمت بإنشائه ، وأعنت على إنهائه ؛ فاجعله نافعاً في الدينا ، وذخيرة صالحة في الأخرى ، واختم بالسعادة آجالنا ، وحقق بالزيادة آمالنا ؛ واقرن بالعافية غدونا وآصالنا ، واجعل إلى حصنك مصيرنا ومآلنا ، وتقبل بفضلك أعمالنا ؛ إنك مجيب الدعوات ، ومفيض الخيرات ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد ، خاتم النبيين ، وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم إلى يوم الدين!

* * *

فهرس الموضوعات

***